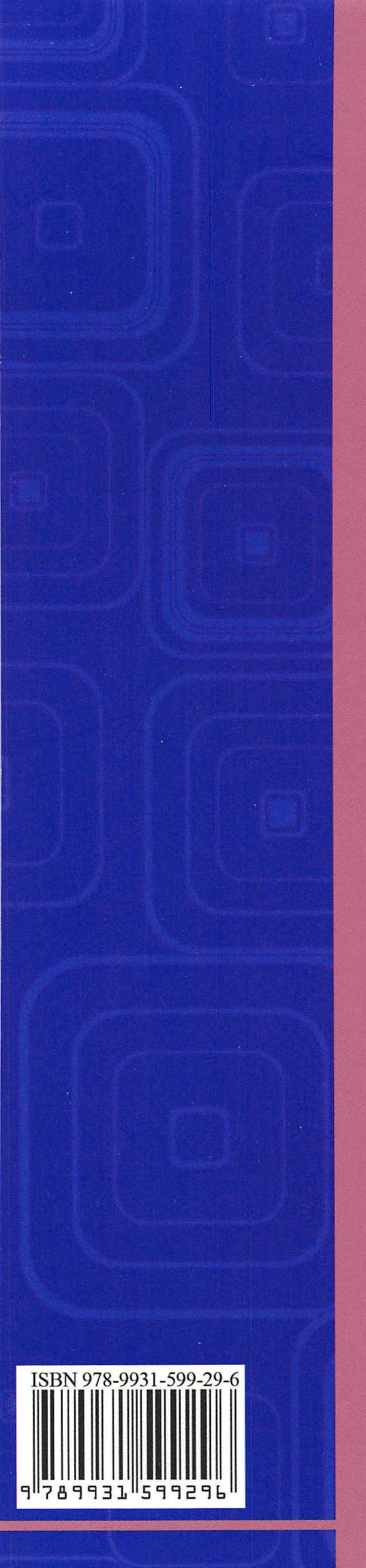




د. عامر عبد زيد

الخطاب التوراتي وتجليات المقدس

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون



هـذا الكتـاب

يقوم على فتح دروب آمنه للتسامح والتعايش والاعتراف بحق المختلف بالعيش وحقه في الاختلاف والتذكر لهويته الخاصة وتراثه في ظل فضاء عمومي آمن ومتسامح، لأن العنف بوصفه الخيار والطرح المرفوضان يبقى سلوكًا عدوانيًا موجّه صوب المختلف بقصد إيذائه، وقد يكون هذا العنف مادياً أو معنوياً أو ثقافياً، وقديكون ماديًا فرديًا حين يكون بلا دافع ثقافي بل نوازع عدوانية تدفع الفرد إلى إيذاء الآخرين وتبرير هذا يكون بفعل الميل العدواني تجاه الآخر المختلف، ويكون ثقافياً معنوياً عبر التصفية الجسدية والمعنوية، فهذا الدافع يقوم على احتكار المعنى الغيبي وتأميمه ومن ثم التحدث باسمه بوصفه الحق المطلق فالمخالف كافر، أو فاسق أو مهرطق.

هذا الكتاب كتب بشكل أجزاء متفرقة، ومن أجل غايات متباينة، ولكنه يحاول في مجمله مناقشة الراهن من عنف معنوي ديني يحاول توظيف الماضي بكل أسطورية من أجل الهيمنة على الحاضر بقراءات أيديولوجية تهدف إلى فرض قراءتها للماضي على الآخرين.

ويبدو أن سلطة القارئ تلعب دورًا أساسيًا من أجل رسم أفق مستقبلي من خلال القراءة التي تحاول إعادة فهم النص ضمن حدود القارئ ورهاناته. وبهذا نحن نحاول تجاوز التصعيد الذي تفترضه القراءات الأيديولوجية التي تتمركز حول معنى مسبق تحاول إسقاطه على النص واستنطاقه.

ومن الأمثلة البارزة في مضمار هذا الكتاب التي نخوض فيها بين نص التوراة والقراءات المتنوعة التي تريد توظيف التوراة من أجل توظيف المعنى لإسباغ الشرعية على المحتل للأرض عبر ادعاء الوعد الذي ترويه السرديات اليهودية والمسيحية من بعدها عن حق اليهود في فلسطين.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-9931-599-29-6

الخطاب التوراتي
وتجليات المقدس

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

الخطاب التوراتي

وتجليات المقدس

د. عامر عبد زيد

أستاذ الفلسفة الوسيطة المسيحة - إسلامية

جامعة الكوفة





الخطاب التوراتي وتجليات المقدس
تأليف: د. عامر عبد زيد

الطبعة الأولى، 2017
عدد الصفحات: 143
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-29-6
الإيداع القانوني: السداسي الأول/2017

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

«إن الربانيين والحاخاميين فسروا التوراة حسب أهوائهم وبالشكل الذي يلبي غرائزهم الشريرة ونزوعهم للتفوق على بقية أجناس البشر».

وول ديورانت، قصة الحضارة

تصدير

الأطروحة التي نتبناها تقوم على فتح دروب آمنه للتسامح والتعايش والاعتراف بحق المختلف بالعيش وحقه في الاختلاف والتذكر لهويته الخاصة وتراثه في ظل فضاء عمومي آمن ومتسامح، لأن العنف بوصفه الخيار والطرح المرفوضان يبقى سلوكًا عدوانيًا موجًّه صوب المختلف بقصد إيذائه، وقد يكون هذا العنف مادياً أو معنوياً أو ثقافياً، وقديكون ماديًا فرديًا حين يكون بلا دافع ثقافي بل نوازع عدوانية تدفع الفرد إلى إيذاء الآخرين وتبرير هذا يكون بفعل الميل العدواني تجاه الآخر المختلف، ويكون ثقافيا معنويا عبر التصفية الجسدية والمعنوية، فهذا الدافع يقوم على احتكار المعنى الغيبي وتأميمه ومن ثم التحدث باسمه بوصفه الحق المطلق فالمخالف كافر، أو فاسق أو مهرطق.

ومن ثم الأطروحة التي نحاول الانطلاق منها هي نقد الشمولية التي تدعيها القراءة التوراتية بكل أسطوريتها من خلال مدعياتها في احتكارها للمعنى الحق على حساب من اعتاشت على موائدهم وخيراتها وتناصت مع ثقافتهم ونصوصهم؛ ولكنَّها مارست تهميشهم وإقصائهم وأسست تاريخًا للنجاة اقصت الآخرين منه، واحتلت مكانًا في التاريخ أكبر مما كانت عليه من هامشية، وأقصت الحضارات المنتجة؛ فقد مارست العنف الرمزي بشكل مستفز وأورثت هذا العنف وتطويب الأرض إلى الخطابات التي جاءت بعدها من الأديان والحركات التي مارست احتكار الحقيقة ومن أجل هذا تم شن الحروب وتدمير الشعوب الآمنة، وآخر تجلياتها الفكر الصهيوني والحركات الأصولية في الأديان الثلاثة.

لقد كانت هذه الأطروحة المركزية التي أصبحت الرهان الذي نسعى من

أجل تحقيقه في هذا الكتاب الذي كتب بشكل أجزاء متفرقة ومن أجل غايات متباينة ولكنها تحاول في مجملها مناقشة الراهن من عنف معنوي ديني يحاول توظيف الماضي بكل أسطورية من أجل الهيمنة على الحاضر بقراءات أيديولوجية تهدف إلى فرض قراءتها للماضي على الآخرين.

ومن أجل تفعيل رهاننا في المقاومة لكل ما هو عنيف ويحدث إيذاءً ويجرح آليات التعايش والاختلاف ونحاول ان نضع قراءةً متعددةً متسامحة تؤمن بنسبية الحقيقة وتاريخيتها؛ وكما يقول غادامير:. "**الحاضر لا ينطوي على الأفق الذي انبثق عنه الماضي وإنما على أفق مضمر - يضاف إليه أفق الحاضر ويتحاور معه**". فهذا الأفق المضمر هو رهان التأويل لدى المثقف الذي يسعى للمغايرة ويدرك طبيعة المشهد الذي يتمظهر في السطوح والمرتبط بالرهانات المتغيرة، لأنها مرتبطة بأفق تاريخي مختلف عن الماضي بكل رهانات وإشكاليات.

ومن أهم مشاكل الماضي هو تأبيده من القراءة السلفية الأيديولوجية التي توظف الماضي الذي تدعي صلاحيته إلى كل زمان ومكان فتجعله خارج أفقه التاريخي الذي انبثق منه، فهي تدعي أنها تتطابق معه حين تدعي أنها تحاول تطبيقه على الحاضر في حين هي تحاول إخضاع الماضي والحاضر إلى هيمنته وثراءه البراغماتي الذي تغلبه على كل شيء آخر، وهذا ما نجده في الأصوليات التي تدعي تمثيلها للماضي في حين هي رهينة الواقع وتحدياته ولكنها من أجل الهيمنة على الواقع تحاول تأميم الماضي لتوظيفه في الهيمنة على الحاضر.

فالأصولية تأخذ تصور الأيديولوجيا بوصفها منظومة التصورات والاعتقادات والنظريات التي تبنى عليها حياة الأفراد والمجتمعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبهذا فإن الأصولية عبارة عن تصور أيديولوجي يختلف في معناه عن الدين بمعناه الأساسيّ، وهذا هو هيمنة الأيديولوجيا على العصر حديث فظهرت منها جملة من الحركات السياسية والدينية. ويمكن إقرار أمرين:

الأول: أن الأصولية نسبة إلى أناس يتمسكون بعيش حياتهم كما عاشها من كان قبلهم، ثم انتقل المعنى ليدل على ممارسة الحياة الدينية، بطريقة تنطبق على طريقة الأوائل.

والأمر الآخر: يتحدد في الدلالة على المذهب السياسي القائم على النظر إلى الدين من زاوية أيديولوجية، وهو بهذا يختلف في دلالته الجديدة عما كان عليه في فهم القدماء بالمقارنة، مع هذا العصر الذي نعيش فيه كما يشير إلى هذا المفكر الإيراني داريوش شايغان.

لكن باجتماع البعدين الأصوليّ والتصور الأيديولوجيا تغدو الأصولية بوصفها منظومة من الافكار معتنقَ فريق من المؤمنين يتشبثون بالأصول والتقليد، وهذا التشبث بالأصول. أو ما يعرف بالأرثوذكسية أي الفهم المتشدد للأصول، وهذا الفهم حديث ظهر في الغرب فهناك أصوليات عَلمانية واخرى دينية سواء كانت مسيحية ام يهودية ومن ثم اخذت تطلق هذه الكلمة على الحركات المتشابهة في الرؤية والسلوك عالميا ومنها الأصولية الاسلامية وغيرها.

وفي المقابل نجد أن التحولات المعاصرة من أهم ملامحها **الاختلاف** الذي يمثل عتبة جديدة تعبِّر عن انفصال بين الحداثة التي اتسمت بتمركزاتها حول مقولات مثل الحقيقة والهوية والموضوعية والتقدم أو الانعتاق الكوني والأُطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، وفي مقابل ذلك إن ما بعد الحداثة يتصف بكونه بعيدًا عن الحتمية والقطعية، وضمن هذه الرؤية يمكن فهم الدراسات التاريخيّة الجديدة التي يقترحها "ياوس" اعتماداً على أفكار غادامير - التي ترى أن الأفق الخاص إذا لم ينظر إليه على أنه محاط دائماً بأفق المؤول فإن فهم النص القديم، على سبيل المثال، من حيث غيريته واختلافه، لا يتم إلا وفق قدرة المؤول على التمييز بين الأفق الآخر وافقه الخاص، أي الانتقال من (ما الذي كان قد قاله النص في السابق؟) إلى السؤال (ماذا يقول لي النص؟ وما الذي أقوله أنا بصدد النص؟)[1].

فالقارئ لايدعي التماهي مع المؤلف والمطابقة الكاملة معه بل نجد هرمين ريفاتير يؤكد أنَّ هناك - في الحقيقة - مستويين من القراءة: قراءة تقتصر على فك شفرات النص، وهي قراءة ناقصة، وقراءة حقيقية شبيهة بتأدية العازف للنوتة

---

(1) قراءة الثوابت في قصيدة النثر، هرمان ريفاتير، ترجمة: سيد عبد الله، م/نزوى.

الموسيقية، فحين يعزف عازف البيانو يفك شفرة العلامة على النوتة ويترجمها إلى عزف في الآن ذاته[2].

ويبدو أن سلطة القارئ تلعب دورًا أساسيًّا من أجل رسم أفق مستقبلي من خلال القراءة التي تحاول إعادة فهم النص ضمن حدود القارئ ورهاناته. وبهذا نحن نحاول تجاوز التصعيد الذي تفترضه القراءات الأيديولوجية التي تتمركز حول معنى مسبق تحاول إسقاطه على النص واستنطاقه.

ومن الأمثلة البارزة في مضمار هذا الكتاب التي نخوض فيها بين نص التوراة والقراءات المتنوعة التي تريد توظيف التوراة من أجل توظيف المعنى لإسباغ الشرعية على المحتل للأرض عبر ادعاء الوعد الذي ترويه السرديات اليهودية والمسيحية من بعدها عن حق اليهود في فلسطين.

ومن ثم يتحول النص إلى وسيلة من أجل تعرية الذاكرة المحلية عبر ادعاء ملكية الأرض بوعد مفارق أسطوري.

ولعل هناك صراع على الميراث التوراتي كما جاء في قراءات متنوعة كل منها يحاول إنشاء ارشيفه الخاص حول المكان عبر تأثيثه بالأساطير، وحاول من قبل كل كتَّاب التوراة أن يمارسوا الهيمنة على الأرض عبر الكتابة وتطويب التراث المحليّ الذي كان شفاهيًّا حاولت التوراة امتلاكه عبر التدوين، ومن بعد التوراة ظهرت قراءات كونيالية وظَّفت الماضي على الرغم من تأكدها من أسطوريته، ولكنَّها حاولت استثمار أرشيفها العقليّ من أجل تطويب الأرض وطرد الناس منها، فإنها تعتمد السرد المحبك من الكتَّاب الكهنة او الأيديولوجية القومية للصهاينة، فأهم وظائف السرد تتمثل في بناء الذاكرة الجمعية وتأسيسها التي يمارس من خلالها الإنسان إعادة بناء الأحداث بهدف خدمة الحاضر عبر تقديم تأويل وتفسيرات لحدث ماضي في خدمة حدث حاضر يمارس عملية توحيد الجماعة حول معنى، يتم خلاله إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي للآخرين وتأويله في خدمة الجماعة الجديدة، وعلى هذا يمكن أن نلتمس الوظائف التالية:

(2) إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوربيين، المرجع نفسه، ص29.

وظائف بنائية: إن الراوي يحاول إقامة بناء نص عبر السرد لأحداث متباعدة، يحاول أن يخلق بين هذه الأبعاد الكونية علاقة من خلال حدث يقوم به "الله" ويختار مخلص يتم تكليفه بإنقاذ شعب هو مختار مفضل على باقي الشعوب لهذه المهمة فيحاول الراوي بناء صورة كونية من خلال التشخيص والسرد للأحداث التي مرت بغربلة طويلة وإضافات حتى تبدو بهذا الشكل بناءً كونياً يتصف باللاهوتية.

وظيفة إبلاغية: فإن الراوي من خلال هذه القصة يحاول إبلاغ الناس المحتفين في الكنيسة أو القراء للتوراة عبر الزمن، يحاول أن يقدم أحداثاً كونية أحدثت البدايات سواء كانت بالطوفان والوعد الكوني بالإخلاص وبالفداء مع إبراهيم الذي قدم ولده فداء ومن ثم الوعد بالأرض وتفضيل للشعب على باقي الشعوب فهي بذلك تعتمد على الإبلاغ بما سبق وقوعه عند بداية الازمنة، وهذا يحقق أمرين:

الأول: إنه يحاول أن يؤسس للاختلاف مع الآخرين، ويحد هذا الاختلاف عبر الحكاية التي تريد التأسيس لقداسة العِرْقِ اليهوديّ ودنس باقي العناصر والكنعانيّ على وجه الخصوص، فهو بهذا يؤشر إلى أزمة عنف متبادل بين الطرفين[3] وهذا ما يشير إليه (جان بوتيرو): حزاقيال فموضوع المفضل هو التركيز على تاريخ شعب غير أخلاقي حيث يصور ماضية بوصفه سلسلة من الخيانات والاهمالات فهو القائل «لقد ازدريت أقداسي ودنست سبوتي ورجال نميمة كانوا فيك لسفك الدم وفيك أكلوا على الجبال وفي ربطك صنعوا الفجور من كشف سوءه أبيه...»[4]. وتظهر أيضاً على أنها إستراتيجية التحبيك فهي الرغبة الدفينة لدى الإنسان في عرض تاريخه وهويته.

ومحور الرغبة: إن المحور الذي يمثله بطل الحكاية والذي يتحول إلى منقذ ويقسم الناس بين أعداء يعارضون أهدافه ويقفون من دون حصولها وبين مساندين لهذه الاعمال والنوايا التي توجهها فبطل القصة التوراتية هنا هو "نوح"

---

(3) جان بوتيرو، ولاد اله، ت: جهاد الهواش، دار الأمة، ط1، (بيرون، 1999) ض 114.
(4) مرسيا الياد، أسطورة العدد الأبدي، ص30.

رسول العناية الإلهية التي كلفته بإنقاذ الجنس البشري والكائنات الحية جميعاً من خلال اختياره للأزواج منها. (لكل بطل هجرة وانتقال من الطين إلى الألوهية من النسبي إلى المطلق. انتقال إلى ماهو اسمي وانقطاع عن ماض...، كهجرة البطل تجديد للحياة)[5]. على أنها إستراتيجية التحبيك فهي الرغبة الدفينة لدى الإنسان في عرض تاريخه وهويته، (فالآخر هو من ليس له الأجداد أنفسهم ولا الآلهة نفسها ولا حتى اللغة نفسها التي لنا)[6]. وتغدو كل تلك الحكايات التي تتخذ من اللغة وسيلة ومن السلطة الدينية شرعية وتوجه رسالة إلى الشعب تحرك فيه رغباته وتعمل على إثارتها والعمل على تعزيز الإيمان بتلك القصص فيمنح السلطة ورجالها الشرعية ويكسبهم سلطة على الناس إذا كانت سلطة المعتقد تعتمد ألفاظًا تعبوية قائمة على الإبانة الموصلة إلى الاقتناع بإمكانية تغيير العالم من السلب إلى الإيجاب، ومن التيه إلى الدولة، ومن الشتات إلى الكيان، فهذا يجعلها ممكنةً عبر الاعتراف الشعبي بتلك الرموز وشرعيتها، فالرموز تتجسد بالأشخاص داخل الفضاء الحماسي الذي يرافق الموقف، وهنا تكمن خطورة تلك القراءات في الاستعادة الأصولية في خلق مخيال إقصائي، كما تتجسد في القراءات الإحيائية الأصولية في الصهيونية والأصوليات الأخرى الدينية، فهي تحاول أن تجعل من الذات اليهودية أن تؤسس الاختلاف عن أعدائها، وتجعلهم خارج مورد الحق، وفي النهاية قتلهم واستباحة دمائهم باعتبارهم نسل الخطيئة التي ارتكبها جدهم وهم ورثوها وورثوا الانحراف، واستطاعت التوراة ان تعيد قراءة القديم بعيون اليهود لإسباغ الشرعية على جماعتهم وإسقاط الإكراهات على الخصوم وخصوصاً كان ذلك عبر الرواية المثيولوجية ولكنَّ القراءات الصهيونية أيديولوجية وليدة أفق الحداثة وافقه العقليّ العلمانيّ.

فهذه القراءت المتشدده تدعمها أخرى أُصولية دينيَّة يهوديَّة ومسيحيَّة تحاول تلك القراءات أن تعبر عن السلطة الرمزية من حيث هي القدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية العالم أو تحويله وإن هذه السلطة لا تعمل عملها؛ إلا إذا اعترف بها وهذا يعني أن (السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في

(5) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص135.

(6) كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى، ص228.

شكل قوة وإنما في كونها تتحدد ببنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، أي ما جعل الكلمات لها قوى على حفظ النظام هو الإيمان بمشروعية الكلمات وما ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه وتولده)[7]. فهذا الحبك الذي مارسته قديماً الأسطورة، تمارسه اليوم الأيديولوجيا بأُطر وأساليب عقليَّة كما في القراءات الصهيونية.

ومن هنا نقول ربما يكون هذا المنهج يسعى إلى استثمار الموروث في إحياء مقولات متنوعة منها الوعد بالأرض ويمكن جعله محايثًا عبر التذكر السرديّ من خلال ربطه بمكان رمزي وبمرويٌّ دينيٌّ متشدد توراتيّ شفاهيّ وكتابيّ مدون فيما بعد التلمود ثم تأتي الأيديولوجيا الصهيونية تعمل على إعادة امتلاك تلك الحقائق وإسباغها على مطالبها غير الشرعية القائمة على تطويب الأرض وكأنها فارغة لا شعب بها، فهذه الآلية الجهنميَّة تعكس صراعَ التواجد وفرض السلطة وامتلاك الأرض والرأسمال الرمزي وتأميمه.

وكل هذه الانحرافات الأيديولوجية تحتاج إلى سياسة رفض وتعرية وتفكيك وكما يقول علي حرب: "فهويتنا لا تسبقنا وإنما هي محصلة الأحداث التي تنسج منها حياتنا وهو حال الفكر الذي يتغير بتغيير العالم إذ لا يمكن التعاطي مع أفكار قديمة تُأولت لزمان غير زماننا لهذا نحن في حاجة إلى تأويلات جديدة عبر تجاوز الممارسات التي خلفتها الخطابات الاجتماعية والسياسية السابقة والتي أثَّرت على الوعي السياسي الراهن هناك أي لا بد من حالة تناسب بين الثقافة والفكر السياسي بوصفه جزءًا من كل ثقافي له سلوكياته ورهانه فالأفكار ليست صورًا مجردةً ومرايا بقدر ماهي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه تحويلاً وتأويلاً وتفكيكاً".

وهذا الفهم متسامح ولكنَّه نقدي متسلح بنسبية وتاريخية الحقائق الشمولية التي تصيبنا بالتيه الذي قادنا إلى الاحتراب الذي لا سبيل لدفعه إلا بالمواجهة النقدية التي تسعى إلى الحفاظ على سلامة عقل شعبه عبر الإلحاح على أن الذات موجودة وان سعى ذلك المضطهد إلى انكارها، ولكنَّ كل هذا التلفيق

---

(7) كارم محمود، أساطير التوراة الكبرى، ص231.

الصهيوني وإعادة امتلاك الأرض عبر تحويل الخياليّ إلى واقع، يساهم في تطويب الأرض، ولعل هذا ما دفع أدوارد سعيد الذي دافع عن الحقيقة بوجه التلفيق وهو من قدم تحليلا لمفهوم المثقف اكد أن على المثقف أن يتمسك بمقاييس الحقيقة عند الكشف عن التعاسة الإنسانية والاضطهاد أياً كان مسببهما، بغض النظر عن انتماءاته الحزبية وخلفيته القومية وولاءاته، إذ لا شيء يشوه مواقف المثقف الاجتماعية قدر تشذيب الحقيقة وزخرفتها، والسكوت الحذر عن التصريح بها[8].

ولكنَّ المثقف المنخرط في المؤسسة مدافع عنها وعن الأيديولوجية الشمولية التي يتم تبنيها كما هو حال من يدافع عن الاحتلال الصهيوني وبتعبير سعيد، (لأنهم مرتبطون مع (طبقات اجتماعية) أو مؤسسات تستخدمهم لتنظيم مصالحها أو للحصول على سلطة أكبر أو سيطرة على الأفكار أو الأسواق[9]، فهكذا مثقف لا يصنع تنويرًا بل تمثيلًا و(التمثيل في صياغة وعي اختزالي وملتبس تجاه تلك الوقائع)[10] ولكنَّ هناك أوهامًا يسقط فيها المثقف العضوي عندما يتصور نفسه وصي على الناس وهو نمط من المثقفين إذ (يفكر المثقف ويتصرف على أساس أن هناك مقولات صحيحة أو نظريات محققة أو نماذج حضارية تصلح للتطبيق على ساحة العمل السياسي، أو على أرض الواقع الاجتماعي أو تصلح للتعميم والانتقال من مجتمع إلى آخر أو من بيئة حضارية إلى أخرى)[11].

ومثلما أنَّ هناك مثقفًا يقوم بالتضليل الأيديولوجي أو الوصاية على الناس هناك مثقف يحاول فضح التضليل مثل "جاكلين روز" المثقفة اليهودية التي تحارب التضليل وتفضح الاحتلال وما يقدمه من مفارقات بتوصيفها المفارقة بين شعب يهجر وشعب يستوطن الأرض يعود بعد الشتات بالقول انه وطن يرغب في

(8) إدوارد سعيد، وتمثلات المثقف، ص99. وانظر: إدوارد سعيد، التمثيل الثقافي وسياسات الهوية، تقديم: منيرة الفاضل، مجلة البحرين الثقافية، العدد 28، أيلول 2001، ص63 0 65.

(9) عبد الهادي عبد الرحمن، سحر الرمز، دار حوار للنشر، دمشق، ط1، 1994، ص40.

(10) انظر أفاق عربية، العدد 9 - 10، السنة 2002، ص87.

(11) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقفين، ص48.

أن يعود إليه جميع مواطنيه المنفيين المفترضين يهود الشتات، بقدر من الحماسة التي طرد بها سكان الأرض السابقين وحال بينهم الحلم بأن تكون لهم دولة.

ومن أجل معالجة تلك الفرضية تم تقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب الباب الأول: تناولنا فيه تأصيل "العقل الدينيّ اليهوديّ للتاريخ" وفية قدمنا حفرًا في جوانب متنوعة حاولنا الوقوف عندها محللين الروايات التوراتية ومقارنتها بالتاريخ وما فرزه من وقائع، ثم حاولنا تناول رؤية اليهود للكون والآخرين وعلاقتهم بالموت والحياة. ومن ثم جاء الباب الثاني: وتناولنا "مثاقفة التوراة مع التراث العراقي القديم" وهي محاولة نرصد من خلالها التناصَّات مع الآخر الشرقي، ومن ثم جاء الباب الثالث: تناولنا فيه "القراءة المعاصرة للتراث التوراتي" وما يقوم عليه هذا السرد من تلفيق أيديولوجي. وتبقى هذه الدراسة محاولة في تعرية التصورات الشمولية وما صاحبها من ادعاء وتخييل سردي بقصدية تهدف إلى الهيمنة والتضليل.

الباب الأول: العقل الديني اليهودي للتاريخ.

الباب الثاني: مثاقفة التوراة مع التراث العراقي القديم.

الباب الثالث: القراءة المعاصر للتراث التوراتي.

الباب الأول

العقل الديني اليهودي للتاريخ

الفصل الأول: نشوء العقيدة اليهودية وتطورها

الفصل الثاني: التأويل التوراتي للتاريخ

الفصل الثالث: الموت في الفكر اليهودي

الفصل الأول

نشوء العقيدة اليهودية وتطورها

الديانة اليهودية تنسب إلى اليهود، ولا بد من تحديد دلالة الاسم الذي اختلفت فيه الآراء فهي تبدأ من مكان محدد برأي "أحمد سوسه" إذ يرتبط الاسم بمملكة يهوذا المنقرضة، إذ كان اليهود هم سكانها (الذين سباهم نبوخذ نصر إلى بابل في القرن السادس ق. م)[1] أي هم سكان يهوذا يوم كان اليهود عبارة عن دولتين هما: يهوذا وإسرائيل وهذا ما ذهب إليه (قاموس الكتاب المقدس) حول تسمية اليهود أطلقت أولاً على سبط أو مملكة يهوذا، تمييزاً لهم عن الأسباط العشرة، الذين سموا بني إسرائيل، إلى أن تشتت الأسباط، وأخذ يهودا إلى السبي، ثم توسع معناها، فصارت تشمل جميع من رجعوا من الأسر من الجنس العبراني، ثم صارت تطلق على جميع اليهود المشتتين في العالم، ولفظة يهودي أعم من عبرانيين؛ لأنها تشمل العبرانيين والدخلاء)[2].

إن هذا الاسم يحيلنا إلى تاريخ محدد هو السبي البابلي الذي ظهر به الاسم ليعبر عن هذه المجموعة من البشر حيث إن أحمد سوسه يعتبر هذا الواقع التاريخي (ففي بابل مارس اليهود شعائرهم الدينية، وواصل كهنتهم إعمالهم الدينية بتحرير فصول التوراة والتمهيد لتدوين التعاليم اليهودية المعروفة باسم التلمود البابلي، حتى ليقال: إن السبي البابلي كان عامل مهم في تطور الديانة اليهودية)[3] وهذا النص يشكل أهمية كبيرة في تطور الهوية اليهودية بوصفها هوية

---

(1) احمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ دار الحرية الطباعة، بغداد، 1972، المقدمة، ص"ن"

(2) قاموس الكتاب المقدس، ص1084. بواسطة رشيد الخيون، الاديان والمذاهب بالعراق ص115.

(3) احمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ، صص158.

دينية وقومية عرقية معاً، وإنه يشير إلى ولادة المؤسسة الدينية التي شكلت البديل عن السلطة السياسية فهذه السلطة ارتبطت بالواقع البابلي وما أنتجه من تحدي وجودي وديني لليهود ومن ثم سياسي. إن هذه المؤسسة هي التي أعادت إنتاج الرأسمال الرمزي من خلال إعادة قراءة التراث اليهودي والعراقي والكنعاني والمصري... الخ.

ومن ناحية ثانية العمل على إحياء الطابع الاقتصادي والمعنوي الذي كان سائدًا في مرحلة الأجداد فتلك الأزمنة المستعادة في السرد التوراتي تكشف عن أمرين:

1 - إن تعرض الكتاب المقدس اليهودي هو كنز الهيكل الحقيقي الذي لم يحترق ولم يتلف أثناء الهجمات التي تعرض لها "الهيكل" في القدس، ومن أنه يجسد إلهاً محمولاً في كل مكان يجد فيه العزاء من فقده ومن فقد "الهيكل"، ويمثل بالتالي، هيكلاً (وطنياً) يحمله "المختارون" المطاردون إلى حيث يستقر بهم المقام[4].

2 - نلاحظ أن اليهود العبرانيين بسبب الفاعلية الكبرى للتجارة الداخلية والتجارة الخارجية أولاً ووجود احتمالات مفتوحة في معظم الأحيان لاندلاع حروب طاحنة مدمرة ثانياً، ونشوء توقعات كبيرة لتغير البنية السكانية تطيح بالاستقرار لفترة مديدة على الأرض المستهدفة.

3 - وجدوا أنفسهم أمام ضرورة توسيع الاقتصاد النقدي الربوي القابل للحمل والنقل، والذي يجعلهم قادرين على أن يكونوا في أي مكان، دون أن يترتب على ذلك فقدانه أو فقدان الكثير منه[5] وهذا جعل اليهود قادرين على مواجهة الأخطار فاستطاعوا التنقل من مكان إلى آخر حيث يكونوا يكون دينهم ومالهم معاً وهذا ما حدث بعد السبي البابلي حيث تحقق لليهود ما كانوا يوعدون به من أرض وحضارة متقدمة أتاحت لهم العمل والإبداع فاندمجوا في هذه الحياة. وهذا ما يمكن رصده في النقاط الآتية:

---

(4) طيب تيزيني، من يهوى إلى الله، القسم الأول، ج3، دار دمشق، ط1، دمشق 1985، ص121.

(5) المصدر نفسه، ص121.

- التزاوج المختلط الذي انتشر على نطاق واسع من قبل الطرفين وتحت حماية السلطة البابلية بين اليهود والبابليين.
- الحركة التجارية المنتظمة فتحت لليهود أبواباً جديدة على عوالم الآخرين، وإن لم تكن هذه الحركة واسعة.
- كانت اللغة اليهودية العبرية القديمة تجد نفسها شيئاً فشيئاً مضطرة للانحسار أو للتقوقع أمام اللغة الآرامية، حيث أسهم ذلك في مزيد من تعميق الاندماج والانصهار، ومن الخروج عن دائرة الكهنوت اليهودي وعليها[6].

والأمر نفسه حدث مع الأجداد في زمن موسى أو بعده كما يشير لهذا "جان بوتيرو" بقوله عندما استقر بنوا إسرائيل بين الكنعانيين، يتعلمون منهم أسلوب حياتهم، يقلدونهم ويحاولون الحلول محلهم، يشاهدون على الدوام آلهة أخرى معبودة في مختلف إرجاء البلاد، ذلك أن المؤمنين بهذه الآلهة، ممتنين منها، على مر العصور كما يبدو، ويعترفون لها بالسيادة على الأرض التي كانوا يعيشون عليها وأيضاً بالأسرار الفعالة التي تسمح باستثمار هذه الأرض.

كيف يمكن تجاهل الفرصة والتعرض لخسارة الموسم جراء عدم القيام بواجب التكريم والإجلال كما يفعل الكنعانيون لآلهتهم منذ القدم -آلهتهم:

- داغون، سيد الحبوب والحرث، خالق القمح والمحراث.
- هدد، موزع الإمطار النافعة.
- عشتار، سيدة الحب، وبالتالي سيدة الخصب والرخاء؟ في الحقيقة، كان الإغراء قويا[7].

ويبدو أن الإغراء كان يقوم على كسب البعد البراغماتي الذي جاء حين خرج الشعب من حياة البداوة والترحل ودخل إلى الحياة الزراعية؛ إلا أنه يحاول الاندماج والخروج على المخيال العقائدي القائم على: العلاقات

---

(6) نفس المصدر. ص130.

(7) جان بوتيرو، ولادة اله التوراة والمؤرخ، ت: جهاد الهواش وعبد الهادي عباس، دار الحصن اد، ط1، دمشق، 1999، ص59.

التجارية الربوية والروح الحربية والمال والشعور بالتميّز والاصطفاء هي العناصر الثابتة التي صاغها الكهنة المصطفين بين المصطفين فبهذا الفعل الاندماجي يكون ارتكب خروجًا على السلطة الدينية وعلى الإرادة الإلهية التي تحتم العقاب عليه بالموت بارتداده عن دين التوحيد إلى الوثنية والخروج على إرادة المعبد "الهيكل" قديماً وفي السبي على إرادة الكنيس. التي أسماه "أرنولد توينبي" (مؤسسة فريدة) والذي استنبطه زعماء اليهود في بابل. لقد تمثلت هذه المؤسسة بـ "الكنيس" وإذا ما صدق جيمس باركس، فإن الكنيس البابلي كان الأول من نوعه في التاريخ اليهودي العبري، إن استحداث الكنيس جسّد رد الفعل الواعي والقلق والمخطط، الذي انطلق من أوساط أولئك الزعماء تجاه عملية الاندماج اليهودي العبري في المجتمع البابلي. وهذا من شأنه أن يكون قد عنى أن إنشاء المؤسسة الدينية المذكورة أريد له أن يكون رأبًا للصدع الكبير الذي عصف بالبنية عمقاً وسطحاً، تلك البنية التي تمحور حولها النفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني للكهنوت، والتي استمد منها هذا الأخير شخصيته الشرعية المهيمنة على هذه الأصعدة[8].

ومن هنا نلمس أهم مقومات ذلك المخيال العقائدي لليهود الذي أصبح الناطق باسم المؤسسة الصانعة له والتي تقوم بترميمه عبر التفسير أو التأويل الرمزي لتحوله إلى رابط لا يمكن الخروج عليه بل تحوله إلى رابط بين الله والشعب يتغلغل في اللا شعور الجمعي المبني على جملة عامة من المقولات القابلة للاستهلاك والقابلة للفهم من العوام والخاضعة بشكل دائم للتأويل أو التحايل الفقهي بيما يتفق مع مستجدات الزمان وحاجات النخب المهيمنة التي تمثل السلطة المؤسسية الدينية، واهم مقولات هذه الدوغمائية التي تغدو في أحيان كثيرة يوتوبيا تقوم على نصوص فلكلورية حسب توصيف "جان بوتيرو" وهذه المقولات قائمة على مركزية نص مؤسس يتناول قضايا ذات طابعا كونيا من خلال السرد المقدس الذي يتمركز على تاريخ ناس معينين ينسج حولهم محور السرد من خلال قصص الخلق والطوفان أو غيرها من قصص التوراة

(8) طيب تيزيني، من يهوى إلى الله، ص134.

بحسبانها مفردات صادقة مسلم بها وطلب من المؤمنين الرجوع إليها في التوراة وهي قائمة على وفق النقاط الآتية:

1 - تاريخ مقدس يبدأ (بالخلق) وينتهي إلى مرحلة الكمال في المستقبل ويبين موقف الله من الإنسان.

2 - وجود طائفة صغيرة من الجنس البشري حباه الله، بحبه دون سواها وهذه الطائفة عند اليهود هي (الشعب المختار)[9].

إن هذه الديانة ومدونتها التوراتية تبدأ رسمياً بوصفها مدونةَ وحي إلهي تلقاه النبي موسى على الجبل بوصفه الزعيم الذي يمارس الرعاية والاهتمام بالرعية وبوصفه الراعي الذي يسهر على استقامتها ومن ثم حمايتها والسهر عليها فهو المنتخب للرعاية والهداية فقد (تكلم الرب فقال، أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من دار العبودية، لا يكون لك إله سواي، لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة شيء مما في السماء من فوق، ولا مما في الأرض من تحت، ولا مما في المياه من تحت الأرض، لا تجسدها ولا تعبدها لأني أنا الرب إلهك)[10].

فهذا النص يبين منذ البداية الانفصال التام عن الخطاب الثقافي الديني والسياسي المصري والانفصال التام داخل مجتمع يرعاه الإله والنبي الساهر على الجماعة وإليه تنسب الخمسة التي تتناول الأزمنة البدئية للجماعة الجديدة الموسوية التي تمتد إلى تراث قديم من الزعماء والآباء؛ لهذا تجذر الجماعة إلى نفسها(وحسب التوراة وأسفار العهد القديم، تعود إلى إبراهيم الذي ورد ذكره في الخمسة الأولى)[11] أي إن الديانة بحسب المدونة التوراتية تبدأ مع الموسويين حيث بداية النبوة إلا انها تعود إلى الأسلاف حيث بداية العهد عبر

---

(9) انظر رسل حكمة الغرب ج1، صوانظر محمود القمي الاسطورة والتراث ص179 وانظر على شوك، الاساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، دار اللام لندن، 1987، ص78ـ86. وانظر فراس السواح مغامرة العقل الأول. دار الكلمة بيروت، ص211و روجيه غارودي، الاساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ت محمد هاشم دار الشرق ج2، 1998، ص54.

(10) سِفر الخروج: 20 (1 - 5).

(11) نزار يوسف، الحكمة بين الإله والسلطان، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، د-ت، ص241.

الختام مع إبراهيم (العبريين) وما جاء بعد الوعد بالأرض ثم انتقال الوعد إلى الحفيد يعقوب (الإسرائيليين) ليكون مع ابنائة، ومن هنا جاءت دلالات تاريخية لتلك الأسماء وثمة أسماء تذكرها المدونة التوراتية حول الأصل المفترض لليهود ان المدونة التي تنسب إلى موسى هي ذاتها تتناول سرد أحداث البدايات الكونية وهي بهذا تكون قد تكونت من نصَين الأول المرويات الشفهية الطويلة التي بعضها ينتمي إلى الأسلاف أو مستعار من الثقافات التي مر بها هؤلاء الأسلاف ثم تحولت إلى نصوص مكتوية وهي الأخرى متنوعة بحسب الأزمنة الثقافية التي مرت بها في رحلتها من الراوي الأصل الذي عاش ودوَّن المروي الشفهي للجماعة بوصفها وحيا وبين الراوي النظري الذي يسميه "هيجل" بالتاريخ العملي أو البرجماتي الذي يهتم أساسا باستخلاص العبر والموعظة، والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي[12] فهذا المروي التاريخيّ يقوم على الجمع والترميم بين النصوص من خلال جعلها تنتمي إلى نص واحد وهذا ما حدث مع التوراة التي تنتمي إلى نصوص متفرقة في الأسلوب والأسماء والأماكن؛ إلا أن الكاتب أو المؤرخ التوراتي عمل على دمجها من أجل هدف عملي ديني وهذا ما أشار إليه "جان بوتيرو" وهو يمارس دور المؤرخ النظري لكن النقدي بعرف "هيجل "الذي من صفاته (هو التاريخ الذي لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها، ومعقوليتها، كما هي الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة، والمقارنة بين المؤرخين كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغات في روايات فلان، وعدم الدقة؛ أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ آخر...)[13] وهذا ما فعله "جان بوتيرو" عندما يقول: إن أسفار التوراة تحمل جميعا، بنسب مختلفة، عند سرد الأحداث، الطابع النفعي لمؤلفيها أو جامعيها، والاكتشاف التمهيدي الأكثر تخريباً، بالنسبة لمؤرخي التوراة كان تقصي هذه المدخلات التي هي عبارة عن حشو يؤذي بصر ذلك الذي يبحث عن حقيقة الماضي، وتقليص هذا الركام

---

(12) هيجل العقل في التاريخ، ت: وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام، المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، دار تنوير، ط3، بيروت، 2007، من المقدمة المترجم، ص38.

(13) المصدر نفسه، ص39.

الكثيف إلى عناصره الوثائقية الأولى، بغية استعمالها مباشرة لرواية التاريخ بشكل سليم)[14] لهذا عندما يمارس دور المؤرخ الناقد للإسفار المنسوبة إلى موسى والمسماة "الهكزاتيك" : الست الأولى من التكوين وحتى يشيع (مؤلفو الهكزاتيك، قاموا بتقطيع الاحداث والعمل على تشابكها تماما مثل ضفائر الحبال، بغية سرد رواية تبدو لاول وهلة منسجمة ومتجانسة، محاولين على الرغم من ذلك الحفاظ على كل ما جاءت به هذه الروايات المستقلة من تفاصيل تماما وهذه الروايات هي: "اليهودي" تبدأ مع الخلق وتعود إلى القرن الحادي عشر قبل الميلاد ويفترض أنها كتبت في أورشليم القدس أو حولها، والرواية الثانية هي باسم "ايلوهيم" تبدأ مع إبراهيم. أما الرواية الثالثة هي أكثر ارتباطاً بالتشريع الديني منها بالتاريخ فنجدها في تثنية الاشتراع (تعاليم موسى الأخيرة ووفاته قبل الغزو) التي كتبت هي الأخرى أيضاً في أورشليم القدس في القرن السابع قبل الميلاد تقريباً. أما الرواية الرابعة فهي في القانون الكهنوتي وسميت كذلك نظراً للطابع الكهنوتي الذي يميزها فهي دقيقة، جافة تعير اهتماماً كبيراً للأرقام والخطوط الكبرى تبدأ مع التكوين ويبدو أنها كتبت في المنفى، بعد تثنية الاشتراع بقرنين تقريباً)[15]. ومن هذا يظهر أن النص الذي يُنسب إلى موسى دوَّنه كتّاب أو جامعون مختلفون وتعرض إلى إعادة التدوين ليغدو نصّا موحدّا يستجيب للحاجات الدينية.

التراث المقدس الكتابي ينقسم المدون وشفاهي:

ولعل الرواية تدور في الأساس حول شخصية محورية هي موسى فهي تشكل المدوَّنه المقدسة، وتنسب إلى موسى - قد جمعت أثناء فترة السبي وما بعدها - التي تنقسم إلى تراث مدون هي التوراة وتراث شفهي ينسب هو الآخر إلى موسى وهو التلمود، أما التوراة بوصفها نصّا ينقسم إلى روايات متنوعة النص العبري والنص السامري والنص المعروف بالتوراة ومرد هذا التأثير الذي أثمر نص التوراة مع التجربة الوجودية لليهود التي تركت ظلها عبر تلك الصياغة

(14) جان بوتيرو، ولادة اله التوراة والمؤرخ، ص27.
(15) المصدر نفسه، ص29.

التي صيغت فيها التوراة فهذه الخمس كتبت بعد السبي البابلي في القرن السادس (ق. م) في أثناء حديث شاحاك عن مراحل تاريخ اليهودية ويعترف كأمر بديهي أن معظمها كتبت في القرن السادس قبل الميلاد بعد السبي البابلي مرحلة مملكتي إسرائيل ويهوذا القديمتين حتى دمار الهيكل الأول (587 ق.م) والمنفى البابلي (يعني معظم العهد القديم في هذه المدة، على الرغم من أن معظم الرئيسة، بما فيها الخمس، كما نعرفها، جرى تدوينها فعلياً بعد ذلك التاريخ، ويتفق جميع الباحثين ودارسي التوراة، تاريخاً وكتابة وترجمة، على أن النسخة الأصيلة للتوراة قد ضاعت من أيدي عسكر نبوخذ نصّر... فقام رهط من أحبار اليهود بنقلها وجمعها... وحين ظهرت هذه النقول المجموعة على يد "عزرا" ضاعت مرة أخرى في حادث حرق أورشليم، التي قام بها الملك "أنتيوكس" بعد احتلاله القدس، فحرق جميع نسخات العهد القديم وأمر بقتل كل من يوجد عنده نسخة من هذه الكتب... وليست هذه الحادثة هي آخر ما وقع لهذا الكتاب من أحداث وواقعات كانت قبل مئة عام من ميلاد السيد المسيح، فقد تكررت هذه الوقائع بعد الميلاد...

ومن نافلة القول أن كل منقول مشكوك بصحته وهذا ما يمكن استبيانه من المدونات التاريخية والكشوف الأثرية التي أماطت اللثام عن التوراة ومغالطاتها سواء من حيث التسلسل الزمني للتواريخ والوقائع المثبتة تاريخياً أم من حيث الأسماء والأماكن والسلالات والهجرات... ناهيك عن الحذف والزيادة التي حصلت بما يتفق ومزاج أو أهداف كَتَبَة التوراة... إذ إنهم دوَّنوا كل ما ارتأوه جديراً بأن يحتويه تاريخ، أما من ناحية التصنيف فيمكن تصنيف التوراة على وفق الآتي:

التوراة التي أطلق عليها في بعض المراحل "كتب موسى":

كما جاءت في بعض الكتابات اليونانية تحت اسم pentatichus أو (بنتاتيك) التي تعني الكتاب ذا الخمسة[16] إلا أن هذا النص تعرض إلى الكثير من

---

(16) احمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ، دار العربي للنشر والطباعة، ، ط4 دمشق د. ت.

التطورات فقد تبدل وجرت عليه تغييرات بما يتطابق وعصر الأحبار أنفسهم. ولذا فهو أنواع هي:

(1) التوراة اليونانية (أو السبعينية)

وقد كتبها سبعون كاهناً يهودياً، جمعوها باليونانية في جزيرة (فاروس) عند مدخل الإسكندرية سنة (285) قبل ميلاد. وقد جمعت تلبية لرغبة بطليموس فيلادلفوس (280-247ق. م) ثم ترجمت إلى اللاتينية بعد 100م[17]؛ وأخذ ديمتريوس هؤلاء الاثنين والسبعين حَبراً إلى جزيرة فرعون ووضعهم في بناء في شمال الجزيرة قُبالة البحر وأنهوا الترجمة في اثنين وسبعين يوماً. وتم إرسال جميع اليهود إلى الجزيرة لتُقرأ عليهم الترجمة ثم أقيمت الصلوات وخُتِمت باللعنة على من يُضيف أو يحذف شيئاً من هذه الترجمة. تم أخذها وقُرئت على الملك. ولكنَّ هذا الكلام يعاني من غياب الموضوعية بفعل انحياز الديني إلى معتقد ما يؤدي إلى التعامل معه خارج ما تعرف به الموضوعية التاريخية فهناك جملة من الملاحظات تؤخذ عليه منها: أنَّ الطابع الأسطوري يظهر واضحاً في السرد بعيد عن التوثيق القائم على النقد الموضوعي، ومنها فقدان عشرة من الأسباط الذين ضاعوا ولم يبقَ إلا اثنان إذ كيف تحقق لهم الحضور هنا؟ وهذا دليل على أن الموضوعية غائبة. ثم إنَّ هذا الترادف بين عدد الذين قاموا بالكتابة وبين الزمن الذي تمت فيه الكتابة فعددهم اثنان وسبعون والوقت الذي شغلوه كان اثنان وسبعون ترابط يسقط الأسطورية على الأحداث ويجعلها غيبية خارج

(17) هناك نص هو عبارة عن رسالة مخطوطة مُكتشفة لرجل يُسمى أريستياس كتبها لأخيه فيلوقراط نستطيع أن نعلم أن سبب ظهور هذه الترجمة للوجود هي أن بطليموس الثاني (بطليموس فيلادلفيوس) أراد أن يُكمل مكتبته ويُوفر فيها ما أراده ويزيد من عدد كتبه من 250 ألف إلى 500 ألف كتاب، فسأل عامل مكتبته الفيلسوف الاثيني ديمتريوس عن ما تحتاجه المكتبة من كتب فأشار عليه بترجمة الكتب المقدسة التي بأيدي يهود الإسكندرية ووضعها بالمكتبة . فأمر الملك بترجمتها إلى اليونانية. وكتب الملك رسالة إلى الحبر الاعظم في أورشاليم أن يُرسل له 6 أحبار من كل قبيلة من قبائل اليهود الإثنى عشر ومقابل ذلك أن يُحرر الملك أكثر من مئة الف عبد يهودي بمصر. وأرسل طاولة توضع في قدس الأقداس من الذهب الخالص ومرصعة بالفضة والأحجار الكريمة. فأرسل الحبر الأعظم أليعازر 72 حبراً إلى الإسكندرية ومعهم مدارج كُتب فيها الكتاب بأحرف من ذهب، ستة من كل قبيلة. مهرة في الكتاب وعلماء باللغة اليونانية.

الحدود الموضوعية. وقد أحيط النص المنتج بهالةٍ من القداسة حتى يتم إسباغ الشرعية عليه وقد تفرد فيلو اليهودي اليوناني الاسكندري بخلق إلهامية مُصطنعة ليهود الإسكندرية لما بين أيديهم من كتابات في مجابهة يهود العبرانية. ثم قام الآباء بتصديق قصة إلهاميتها والإيمان بقدسيتها بل يزيدون من خرافات القصة، وكأنهم صمّموا على جعلها ميثولوجيا صِرْفة... فأغدقوا عليها بالخيالات المُبتذلة من دون أي مصدر أو سند لما يقولون... ولا يقِف الأمر عند هذا الحد... بل إنهم يُناقضون بعضهم البعض حين التحدث عن خرافات إلهاميتها... كما سنرى بعد قليل.

(2) التوراة السامريَّة (نسبة إلى السامرة):

التي جمعت بعد انقسام دولة الغزو بعد سليمان وعرفت بالآرامية بسبب كتابتها أثناء السبي البابلي. وهي تختلف في مضمونها عن التوراة المنسوبة إلى موسى، كما سميت (بالتوراة الكهنية) أيضاً. والتوراة السامرية مصطلح يطلق على النص التوراتي الذي يؤمن به السامريون، وهو النص المعتمد لديهم. وهذا المصطلح يقابل مصطلح التوراة العبرانية أو العبرية التي يؤمن بها ويعتمدها اليهود .و الخمس المنسوبة لموسى لها ثلاث نسخ: عبرية وسامرية وسبعينية (مع ترجمات أخرى. وفي التوراة السامرية تكرار للبشارة الموجودة في التثنية 18 بعد الوصايا العشر، وتضيف أمراً إلى الوصايا العشر باتخاذ معبد في جبل جرزيم قرب نابلس. وقد جهل الغرب خلال العصور الوسطى عن هذه التوراة حتى عام 1645 عندما اشترى أحد المسافرين مخطوطة من سامريي دمشق. وعند السامريين (كتعريب لكلمة شومريم) فالكتاب المقدس هو الأسفار الخمس الأولى فقط، أما ما لم ينسب لموسى فلا يؤمنون به. وتختلف التوراة السامرية عن اليهودية في آلاف المواضع، وفي بعض تلك المواضع تتفق مع النسخة اليونانية سبعينية ضد النسخة اليهودية ماسورتية التي أخذت شكلها النهائي في القرن العاشر للميلاد. وقد ترجمها أحد علمائهم إلى اللغة العربية، ويلاحظ تجنبها لعبارات غير لائقة عبر إضافة كلمة (ملاك) أمام كلمة (الله) أحياناً. والتوراة مكتوبة بأحرف أقدم من تلك الموجودة في النسخة اليهودية[18].

(18) كتاب التوراة السامرية: ترجمة إسحاق الصوري وتحقيق أحمد حجازي السقا.

(3) الخفية:

وهي محظورة التداول لدى اليهود في الكيان الصهيوني وخارجه نظراً لما تتضمن من بدع وخرافات، ويسمونها (كتوبيم أخرونيم) أو الكتابات المتأخرة أو الأخيرة. أو (الأبوكريفا) والخفية، وهي جملة تلفيقات تختلف عما سبقها من كتب.

النص الشفاهي (التلمود المقدس) أو (التلمود الحجازي):

وهو التراث الشفاهي الذي تم تدوينة من الأحبار في بابل أثناء السبي. ويقسم إلى قسمين: مشنا وجمارا ـ المشنا تعني المتن وجمارا وتعني الشرح أو التفسير. وهو كسابقيه يختلف في الأحداث والأزمان، وكتب بما يتفق وعصر تدوينه ومؤلفيه أيضاً (من كهنة وإيلوهي) وفيها أساطير تم اقتباسها الكاتب اليهودي ـ الكهني... حيث وجد فقهاء اليهود أيام السبي البابلي أن للبابليين والكنعانيين ثقافة وأساطير أرادوا أن يجاروها، فقاموا بتبيئتها بما يجعلها متفقة والتراث اليهودي التوحيدي، لأنهم كانوا على تماس مع تلك الشعوب المجاورة الي كانت بينهم تأثيرات متبادلة كثيرة فقد كانت هناك الكثير من التناصات مع الموروثات الروحية لدى البابليين والكنعانيين. مما يعني أن الخطاب التوحيدي كان متأثراً بالفكر السابق أو معايش لهم ولعل أشهر المدارس البحثية في التوراة، وهي مدرسة "فلهاوزن Willhawsen"، التي أكدت أن تصانيف التوراة قد بدأ جمعها بعد عهد موسى بقرون، وأن الجُمّاع والمُصنّفين كانوا مختلفين مزاجاً ومَشْرباً، ودلّلت على ذلك بأدلة هامة، لعل أخطرها ولا يقبل جدلاً، أن اسم الإله وطبيعته وعلاقته باليهود، يختلف ما بين سِفر وآخر، إضافة إلى تكرار القصص في، مما يشير إلى أن المصنفين لم يلتقوا معاً، ليصفوا ما بينهم من خلافات حادة في التفاصيل، هذا مع فروق واضحة وعميقة إلى حد التنافر التام في اللغة والأسلوب بين هذه[19].

---

(19) سبينو موسكاني: من عرض لآراء فلهاوزن بكتابة: الحضارات السامية القديمة. ت: يعقوب بكري، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1957، ص157.

أما النسخة العربية، فتؤكد على غلافها أنه "قد ترجم عن اللغات الأصيلة، وهي العبرانية (أصلا الكنعانية)، واللغة الكلدانية (وما تحمله من تراث رافدي طويل)، واللغة اليونانية (وما حملته من علوم جامعة الإسكندرية وتراثها المصري العريق)"[20].

ولكنَّنا نلمس أن النص يتمركز حول زعيم ومن هنا تظهر أمامنا ثلاث زعامات تكونه منها المروية التوراتية هي الطبقات التي ترويها انطلاقاً من موسى بوصفها وحياً الذي يعتمد (العبرانيين) و(الإسرائيليين) و(الموسويين) و(الساميين) هنا نحاول البحث الجينالوجي في الدلالة لتلك الأسماء.

تكوين الأسلاف من اليهود:

حيث ان المدونة التوراتية تتحدث عن ثلاثة اسلاف المكون الأول جاء مع ابراهيم (العبرانيين) ثم مع الحفيد (الاسرائليين) ثم جاء الخروج مع موسى (الموسويين).

1 - مدّة الإسلاف (العبريون):

الاسم الأول الذي يشير إلى فترة الإسلاف[21] إبراهيم والولادة هو (العبريون): "إبراهيم" الجد الأعلى الذي حاز الميثاق وهو نقطة الالتقاء في الأديان الثلاثة ومنه يتفرع سرديتان هما: الإسرائيليون والإسماعيليون، وهذا ما يشير له "رينهارد لاوت": فيما يخص قصة إبراهيم، والذي يلفت فيها النظر أنها أول سيرة ذاتية نجدها في الكتاب المقدس، وهي بهذه الصفة حياة مشكلة عضوياً بشكل كامل ونضيف إلى ذلك أنها كتبت بيد كاتب مدفوع دينياً إلى فعل ذلك[22].

وقد بدت تلك المرويات الدينية لدى جمهرة من الباحثين مجرد روايات

---

(20) ايفار لسنر، الماضي الحي، مصدر سابق، ص142.

(21) الاسلاف كما يشير إلى هذا سيد محمود القمي...

(22) رينهارد لاوت، ابراهيم وابناء عهده مع الله، ت: غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2006، ص12.

شفاهية غير محددة وغير دقيقة ولعل هذا ما يخبرنا به غارودي بقوله (يعرض لنا رواة التوراة تاريخ إسرائل بوصفه سلسلة من العصور المحددة تحديدا دقيقا. فهم يدرجون كل الذكريات والقصص والخرافات والحكايات والأشعار التي انتقلت إليهم عبر التراث الشفهي، ضمن إطار المحدثين على أن هذه الصورة التاريخية لا تعدو ان تكون صورة وهمية إلى حد كبير)[23] وهذه المرويات التي مرت بالجمع من عهد سليمان النبي إلى السبي البابلي وما جاء بعد ذلك هي مرويات لاتخلو من الاساطير والتناصات مع التراثات المحلية إلى جانب التوظيف السياسي. مماجعل بعض المؤرخين من بينهم اليهودامثال "البيرت آلت" و"مارتن نوت" يعتبرون تقسيم التاريخ إلى عصور متعاقبة "الأباء - السحرة في مصر - غزو كنعان" هو تقسيم مصطنع. بل هي في نظر فرانسواز سميث مجرد قصصا خيالية فالروايات التاريخية التوراتية لا تعرض لنا معلومات عما تقصه بل عمن يروونها. بل إن "ألبيرت بودي" يكشف المسكوت عنه في تلك الروايات أنه التوظيف السياسي بقوله: (لقد تناول السواد الأعظم من المفسرين هذا الوعد الأبوي بمعناه التقليدي، لإضفاء الشرعية في فترة لاحقة على الغزو الإسرائلي عما كانت عليه في عهد الملك داود، بعبارة أخرى، فإن هذا الوعد قد أدرج في نصوص الأباء، بغرض جعل هذه "الملحمة السلفية" بمثابة مقدمة وإعلان لمقدمة العصر الذهبي لداود وسليمان)[24] ونحن نجد أن تلك النقود موضوعية في تحليل تلك النصوص الشفاهية التي تعرضه إلى الكثير من الحذف والتوظيف السياسي، ومن أجل تحليل تلك النصوص التي تحدث عن ثلاث مرويات تم جمعها في الخمس وهي كما ياتي:

هنا كان العهد الأول مع إبراهيم (العبري) فن الحفر عن الاسم يبدو أن المدونات الرسمية التي كانت قائمه في تواريخ الدول المهيمنة في مسرح الأحداث لم تظهر أثر بين مدون الدرامية للتوراة المتأخرة إذ كانت هناك تحركات طبيعية هي حركة البدو حول الحواضر، ويمكن قبول الدراما التوراتية ضمن تحركات البدو الدائمة، وربما كانت نهاية المطاف والاستقرار بالنسبة لهذه

(23) غارودي، اساطير المؤسسة، ص43.
(24) المرجع السابق، ص44.

المجموعة في فلسطين التي كانت تشهد حقبة انتعاش على يد الكنعانيين؛ إلا أنها لم تعطِ مكانًا مبرزًا في سردها مثلما أعطته التوراة إلى إبراهيم وعائلته في رحلة وصولهم إلى فلسطين قادمين من حران ولكنَّ الترحل الإبراهيمي المذكور في العهد القديم وضمن تلك الفرضية القائمة على حركة البدو غازية أو باحثة عن الخصب في الحواضر وهي مفردات طاردة يشكل خطر الذي يسببه هؤلاء لحواضرها. ونستطيع الحفر في دلالة الاسم في لغات الحواضر القديمة عن المعنى ودلالته إذ وجد في الاكدية صيغة ibbiar ابيار، وتعني الهارب أو الذي هرب، وهي تقابل المعنى السومري SA. GAS والاكدي habiru خبرو وتعني غزاة، رجال غزو ويستعمل تعبير "سا - غز" للدلالة على رجال من هذا النوع ويقابله بالأكدي habbatu أي القتلة[25].

فهذا الحفر لا يشخص بقدر ما يعمم لغة الصراع بين المدن والصحراء؛ إلا أن القراءات القصدية سواء كانت دينية قديما أو سياسة معاصرة تحاول التأويل والبحث عن معنى يضفي على مخيالها السياسي الشرعية في استمرار الغزو والاستيطان من هنا تسعى هذه القراءات إلى البحث عن الشواهد التاريخية والاثارية، فقد حاول بعض المختصين بالدراسات المسمارية من اليهود وبعضهم يدرس في جامعات الكيان الصهيوني أن يربط بين كلمة خابيرو أو عابيرو وكلمة (عبريم) التوراتية التي تعني عبراني، بالجذر (ع ب ر) أو بالمصدر المشترك والذي يعني مر وعبر وكان الهدف من ذلك كما هو واضح محاولة لاختراع أصول في فلسطين لجماعات العبرانيين الذين استولوا على أرض كنعان حسب رواية سفر يشوع[26]. والواضح أن التعليل ليس علميًا لأنه ينطلق من محاولة إثبات ما هو قائم في المخيلة الدينية وإعادة استثمارها في الهيمنة على الأرض وهذا الأمر كان له ما يعارضه من حيث التأصيل المكاني، إلا أنه أيضاً يعتمد ذات الأسلوب القائم على الحفر اللغوي كما فعل كمال الصليبي، الذي اختلف

---

(25) CAD: H, Vol. 6, p. 84; Bottero, J. , Real Lexicon d' Assyriology, Paris - 1972- 75, Vol. 4, p. 22; Na'aman, N. , "Habiru and Hebrews: The Transfer of Social Term to the Literacy Sphere", JNES, Vol. 45, No. 4, 1986, p. 275-278; Johnson: opcit. p. 37-38.

(26) السواح، فراس: ارام، دمشق، إسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي ، ط5، دمشق، 1999، ص83.

في تحديد مكان للسرد المتخيل للتوراة فقط ولكنَّه يؤكد ارتباط الاسم السرد التوراتية التي تتخذ من إبراهيم مركزًا لمحور الرغبة في سردها إذ يرى (إن تسمية العبريين هي نسبة إلى إبراهيم نفسه، حيث وصف إبراهيم بـ (العبري)[27]، وهي دلاله أيضاً أشار لها الكثير من الباحثين عبر حفرهم في دلاله اللغة من خلال الفعل الثلاثي "عبر" بمعنى عبر النهر في إشارة إلى عبور إبراهيم ومن معه لنهر الفرات بعد أن هاجر كما تروي إسفار العهد القديم، من مدينة أور أو إلى عبورهم لنهر الأردن إلى الضفة الشرقية، ثم أنهم أضافوا ياء النسبة على (عبر) فأصبح "عبريا" وهذا الرأي هو الأرجح لدى جمهرة الباحثين ويقولون إن الكنعانيين هم الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم)[28].

ولكنَّنا نستطيع القول انطلاقا مما انطلقنا منه حول علاقة الحواضر بالبداوة كان (الكنعانيون والفلسطينيون يسمون بني إسرائيل بالعبريين لعلاقتهم بالصحراء وليميزوهم عن أهل العمران، ولما استوطنوا أرض كنعان وعرفوا المدينة والاستقرار صاروا ينفرون من كلمة عبري التي كانت تذكرهم بحياتهم الأولى حياة البداوة والخشونة[29]. وعن حياة البدو قال جان بوتيرو (هؤلاء البدو في الشمال، الذين يعيشون في السهوب لا يعرفون الحبوب والمساكن والمدن، يأكلون اللحوم بدون طهي، ولا يمكن تثقيفهم أو تنظيمهم. واذا ماتوا فانهم لا يدفنون وفق الطقوس)[30].

ولعلَّ هذه الثنائية بين الراعي "البدوي" والمزارع ثنائية لها وجود عميق في البنية الذهنية الشرقية القديمة كما جاء في النصوص السومرية والبابلية، وكما عكستها التوراة في ثنائية الراعي والمزارع هابيل وقابيل بشكل يعبر عن الخطاب الرعوي لليهود؟

---

(27) كمال الصليبي، خفايا التوراة واسرار الشعب إسرائيل، ط4، بيروت، 1998، ص96-97.

(28) رشاد عبد الله الشامي، اشكالية الهوية في إسرائيل، الكويت، 1997، ص57؛ ظاظا، حسن: الساميون ولغتهم، دمشق، 1971، ص72.

(29) محمد سيد الطنطاوي، بني إسرائيل في القرآن والسنة، ط2، ليبيا - 1973، 1/ 3-6؛ ولفنسون، أ.: تاريخ اللغات السامية، القاهرة، 1929، ص77-78.

(30) جان بوتيرو، ولادة اله التوراة والمؤرخ، ص32.

إننا نلمس مرةً أخرى أن النص التوراتي يعيد بناء ذاكرة الجماعة وبناء هوية تخيلية افتراضية تعيد تأميم الرأسمال الرمزي للمنطقة وجعله رأسمال خاص بالجماعة اليهودية فهذه دلالة الجد الأعلى لليهود الذي يمثل العهد الأول مع الرب نستطيع ان نلمسه في جذور مشتركة تنتمي للمنطقة أي رأسمال جمعي قبل ان يتم تأميمه من السارد التوراتي وبتحري المكتشفات التاريخية نجد: أن إله إبراهيم هو "إيل" خالق السموات والأرض وهو مشتق من الخل وإيل أي صديق الله أو حبيب الله[31]. وهذه عادة عربية قديمة موروثة في التسمية، وهنا يظهر بوضوح ما هو سائد في أغلب النصوص الأسطورية وهي تعتمد التناصات مع غيرها بشكل مقصود أو غير مقصود؛ ونجد أن النص التوراتي يمارس قراءة النصوص السابقة أو المعايشة لها؛لهذا نراها قد ربطت سلالات اليهود سواء كانوا موسويين أو غيرهم بإبراهيم النبي الكلداني ليكون لليهود الحق بامتلاك أرض فلسطين، الذين مارسوا التأويل والتفسير والتدخل النحوي في تغيير المعنى حتى يتناسب مع حاجاتهم لهذا اختاروا "إبراهيم" لكونه أول أنبياء المنطقة العظماء وقد ذكر احمد سوسة (إن أهم ما كان يهدف كتبة هذه الديانة هو إرجاع نسبهم المجهول إلى إبراهيم الخليل الذي يمثل أقدس وأقدم شخصيات العصر القديم، ثم تثبيت عقيدة الأرض الموعودة وعزوها إلى إبراهيم وموسى وهؤلاء بريؤون منها)[32]

ويقول غارودي عن الوعد هذا: "من الملاحظ أن الوعد الأبوي، الذي يحدثنا عنه سفر التكوين، لم يقطعه يهوه وهو الإله الذي دخل فلسطين مع جماعة الخروج، بل قطعه الإله الكنعاني إيل في إحدى تجليات المحلية، لان الإله المحلي الذي يملكك الأرض هو وحدة الذي يملك أن يسمح للبدو الرحل بالاستقرار في أرضه"[33]. بالإضافة إلى ارتباط الأمر بطقس تضحوي كان

---

(31) وجاء في القرآن الكريم: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ (خل - إيل - خليل الله الرحمن).

(32) احمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ، ص "ن".

(33) غارودي المرجع السابق، ص46. يبدو ان الحادثة لها حضورها في الميراث الديني للمنطقة سواء في كنعان أو بلاد الرافدين حيث يروي سهيل قاشا: (في التوراة بعض عادات تظهر لنا نابية شاذة، ولكن في مخلفات التاريخ والآثار ما يثبت وجودها عند الأقدمين ويلقي عليها بعض نور. من ذلك ذبيحة اسحق التي تدل على تقريب ضحايا بشرية. فإنها تبدو أقل غرابة إذا ما علمنا =

موجود في كنعان في ذلك الزمن إلا أن التوراة جعلت منه وكأنه فداء وطاعة يقابله الوعد بالأرض، وهنا التركيز الأساسي لدى التوراة على العهد والفداء الاختيار والعهد تذكرة التوراة بالقول:

(وقال الرب لأبرام انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت

أبيك إلى الأرض التي أريك. وأنا أجعلك أمة كبيرة

وأباركك وأعظّم اسمك وتكون بركة.

وأبارك مباركيك

وشاتمك ألعنه

وتتبارك بك جميع عشائر الأرض

فانطلق أبرام كما قال له الرب ومضى معه لوط. وكان أبرام ابن خمس وسبعين سنة حين خرج من حاران فأخذ أبرام ساراي امرأته ولوطا ابن أخيه وجمع أموالهما التي اقتنياها والنفوس التي امتلكاها في حران وخرجوا ليمضوا إلى أرض كنعان وأتوا أرض كنعان)[34].

الطاعة الفداء تذكرة التوراة بالقول: ("يا إبراهيم" أجاب "لبيك" فقال له: "خذ ابنك وحيدك، إسحاق الذي تحبه، واذهب إلى منطقة المرايا، وقدمه ضحية على إحدى الجبال الذي أقول لك عنه" فقام إبراهيم في الصباح الباكر وأسرج حماره، وأخذ اثنين من خدامه وابنه إسحاق. وبعد ما قطع حطبا لإحراق الضحية، ذهب إلى المكان الذي قاله له الله عنه. 4وفي اليوم الثالث، تطلع إبراهيم فراى المكان من بعيد.. فقال لخادميه: "انتظرا هنا مع الحمار، بينما أذهب أنا والولد إلى هناك لنعبد الله ثم ترجع إليكما" 6. وأخذ إبراهيم الحطب للضحية ووضعه على كتف ابنه إسحاق، أما هو فحل النار والسكين. وبينما هما

= أن في قبور الكلدانيين وفي متفعات فلسطين بقايا أجساد أطفال وعبيد تبدو فيها آثار الذبيحة) انظر سهيل قاشا، التوراة البابلية، دار الفرات، ط1، بيروت، 2003، ص16. وانظر: دانيال روبس، ماهو الكتاب المقدس، تعريب ميخائيل الرجي، دار المكشوف، ط1، بيروت، 1959.

(34) جان بوتيرو، ولادة اله التوراة والمؤرخ ص34. ونظر بواسطته التكوين ف 12: 1-5

ذاهبان معا، 7 تكلم إسحاق وقال لأبيه إبراهيم يا أبي فأجابه إبراهيم: "نعم يا بني" قال إسحاق: "معنا النار والحطب، ولكن أين الحمل للضحية؟" 8 أجابه إبراهيم: "الله يدبر لنفسه الحمل للتضحية يا ابني". وتابع... ومد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح ابنه. فناداه ملاك من السماء وقال: "إبراهيم إبراهيم" فأجاب: "لبيك" 12 فقال: "لا تمد يدك إلى الولد، ولا تفعل به شيئا الآن علمت انك تتقي الله، فلم تمنع ابنك وحيدك عني" 13 ونظر إبراهيم فرأى كبشا اشتبك بقرنيه في شجرة الغابة[35].

فهذا النص المركزي الذي يمارس من خلاله تأويل العهد ونقله من إبراهيم إلى إسحاق دون إسماعيل على الرغم من ان القربان يذكرنا بفعل طقسي كنعاني[36] يقوم على التضحية الحيوانية أو البشرية، ولكنَّ النص هنا يشكل محاولة تطويب العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم وتجلى من خلال الختم الذي يميز أهل العهد عن غيرهم من الغلف (يشير الله في ظهوره لابراهيم الذي كلمه فيه بهذه الكلام، أولا إلى العهد الذي أبرمه معه، ثم يكرره وعده. لكنه يحول بعد ذلك علاقة الوجود أمامه إلى واقع مرئي دائم: انه يامره بالختان "فيكون علامة عهد بيني وبينكم")[37].

وهنا يتشكل أول ملامح الراعي الذي سوف يشكل الأخيار أو الأصل الذي يعبر عن الانتماء الأصلي للديانة التوحيدية سواء كانت إسماعيلية اواسحاقية ثم ابنه إسرائيل وهنا يتشكل المخيال الجماعي المشترك الذي تحول إلى مكتوب مع التوراة الإسرائيلية؛ إلا أنه بقى شفاهيًا عند التيار الإسماعيلي[38] والمكتوب هنا (يشكل الوسيط الرمزي الذي يربطنا بالمخيال

(35) التكوين: 22: 1، 2-13.

(36) نفس هذا الطقس عند الكنعانين عده "رينهارد لاوت" دليل على كون الكنعانيين شعب شرير بقوله: كانت الأرض الكنعانيين، وكان هؤلاء شعبا شريرا وفاسدا بشكل خاص. انتهى به فساده إلى عادة، أن يقدم الابن البكر ذبيحة للأصنام التي يعبدها. ونتيجة لذلك لم يكن باستطاعة إبراهيم ان يشتري أرضاً أو أن يستولي عليها. انظر: رينهارد لاوت، إبراهيم وأبناء عهده مع الله ص152.

(37) المصدر نفسه، ص116. وانظر التكوين 17/ 11. رغم أن هذه العادة كانت سائدة في مصر القديمة... الخ؟

(38) يقد تأويل غريب "رينهارد لاوت" لا ادري من أين جاء به؛ إلا أنه يقول: (تلمح الرواية =

التاريخي. ولا غرو أن يأتينا كما هو في بداهته وتلقائيته، مادمنا لا نتقبله مباشرة بل بالواسطة ولكن هذه المرة وسيلتنا الوحيدة التي لا نملك غيرها... فالسطح هنا هو المكتوب الموثق، والحفر فيه ممكن، وقد يوصلنا إلى المخيال الاجتماعي، ولكننا لا نستبصره محسوسا ماديا، بل من جنس المجردات)[39] فالفرد ذاته وهو ينقل الخبر ذاته في سياقين مختلفين من شأنه أن يؤثر في الخبر على طبيعة الخبر في بثه وتقبله إلا الرواية والتقبل هما الان يصنعا الخبر وهذا ما حصل في الحديث عن شخصية يعقوب، وبهذا تصدق المقولة التي اتخذناها عتبة والتي مفادها "أن الربانيين والحاخاميين فسروا التوراة حسب أهوائهم وبالشكل الذي يلبي غرائزهم ونزوعهم للتفوق على بقية أجناس البشر"...[40].

إنّ التحيّز إلى شعب معين يبدأ من العهود التي تؤكد عليها التوراة بين الانبياء والرب والوعد بالأرض ومن أجل الوصول إلى هذا تعتمد التوراة تناصات اسطورية مستعارة من الشرق وهذا ما يرصد في التوراة خصوصا في الكتاب الخامس (الذي يستخدم الاسطورة القديمة لتصور اللاهوت المرعب في الاختيار الإلهي الذي لعب دوراً حاسما في تاريخ المعتقدات الثلاثة)[41] ولعل هذا ما يمارسه بعضهم أثناء الحروب الأخيرة فهذا احدهم اثناء تواجده في العراق المعاصر محتلا وهو يزور آثار عراقية ويرصد فيها معابدها القديمة وآثارها يطرح سؤ الّا عن حياة ابراهيم هنا (هذا المعبد أثار انتباهه بحجمه

= أحياناً كثيرة إلى أن إبراهيم كان يحب إسماعيل بشكل خاص، ألم يكن بالنسبة إليه الابن الذي طال انتظاره؟ كان إبراهيم يتقدم أكثر فأكثر في السن ولم يكن يستطيع -من منظور طبيعي- أن يتوقع غيره) انظر: نفس المصدر السابق، ص113. وقد أشار الباحث أيضاً إلى اعتبار (إسماعيل هو ابن إبراهيم ابنه البكر، عبري حقيقي. هو أول من ختن، وبهذا لايمكن إزالة انتمائه إلى العهد الإبراهيمي مع الله، لأن العلاقة الله بمن يدعوه تبقى بالدعوة غير قابلة للإلغاء، نفس المصدر ص163. وهي إشارة إلى شرعية أبناء إسماعيل ومنهم نبي الإسلام محمد (ص) بالانتماء إلى العهد الإبراهيمي مع الله.

(39) محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المُقدَّس والمُدنَّس، دار سراس للنشر، ط1، تونس، 2002، ص31.

(40) وول ديورانت ـ قصة الحضارة...

(41) إدوارد لين، فلسفة الرب، ترجمة مارلين فارس، هفن للترجمة والنشر والبرمجيات، ط1، القاهرة، 2008، ص42.

الهائل وموقعه المشرف على ما يصفه بأنه "قرية أور ببيوتها ألمنخفضة التي لا يتعدى ارتفاعها طابقاً واحداً وطابقين في أفضل الحالات". هذه "القرية" هي أحد أكبر مواقع المدن الأثرية في العالم وأهمها، ولكن أكرسون يتساءل "مندهشاً" كيف خرج إبراهيم من هذا المكان الذي يطل عليه "المعبد الوثني" المهيب؟ وفجأة يجد الجواب، وهو أن إبراهيم استطاع أن يشق طريقه عبر هذا الظلام الوثني مهتدياً بنور التوحيد، ليصل إلى حران، ثم إلى ما يسميه بـ "أرض إسرائيل"، وهو الاسم الذي أعيد إحياؤه بعد أربعة آلاف سنة من الفترة التي يفترض أن إبراهيم عاش فيها...)[42].

وعلى الرغم مما اصاب هذه الرحلة وتلك الشخصية من قراءات متنوعة بين النفي[43] والاثبات إلا أنها تبدو رحلة ابراهيم الفار بدينة من العنف الذي تفرضه السلطات الشمولية نحو وطن اخر تستثمره التوراة من أجل بناء وطن بديل.

2.6. من يعقوب الذي "أصبح إسرائيل" (الإسرائيليون أو بنو إسرائيل)

وهم جزء من الإسلاف لليهود أيضاً إلا أنهم مهمين هنا إذ كان العهد الثاني اعتقد ان هذا العهد هو الأساس في انتقال الرأسمال الرمزي والاقتصادي القائم على الاستيلاء على الأرض لهذا تحاول التوراة ان تقدم توظيفًا أسطوريًا في خلق علاقة بين الجد والإله من أجل الحصول على البركة وإن كانت تتعارض مع أبسط القواعد الأخلاقية واللاهوتية من خلال تشخيصها الرب ودخوله في صراع مع إسرائيل فهي لا تعامل الأسلاف بذات السمات التي

(42) رسالة أكرسون الثانية من الكويت، انظر (Frum. org). بواسطة: خالد الناشف، الاختراق الصهيوني للعراق، ص23. وانظر أيضاً إلى: إدوارد لين، فلسفة الرب، ص41-43.

(43) لقد كانت هذه الشخصية قد جذبه اهتمام المؤرخين فهناك من أثبتها وأكد على وجود قرائن على حدوثها مثل ورود الفلسطينين وهم قوم أريون من الغزاة الذين جاءوا إلى فلسطين وقد ورد ذكرهم مثلما ورد ذكر الشعب الحيثي من خلال اسم "ملك حثي" كما يذكر دانيال روبس في، ماهو الكتاب المقدس، بالمقابل هناك من ينكر وجود هذه الشخصية ويعتبره أسطورية كما يرى سيد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول.

تعامل بها الأنبياء بعد موسى وكأننا هنا أمام زمن الإبطال المؤسسين كما هو الحال في الأدب العراقي القديم مثل: أوتونابشتم وجلجامش وآدابا والأدب اليوناني كما هو أحوال أبطال هوميروس... الخ.

ولكنَّ النصوص الدينية هنا تعامل مع الوقائع على أنها تاريخ قدسي وتعمل على تقبل كونه تاريخ متعالي إذ يظهر يعقوب حسب السرد التوراتي يمثل محور الرغبة اليهودية ألقائمة على الفوز بالعهد الإلهي من دون أبناء إبراهيم الآخرين مثل إسماعيل فهو الأكبر وأول من تم تقديمهم بوصفهم قربانًا للرب على الطريقة الكنعانية.

فمحور الرغبة يظهر البطل يعقوب يدخل في صراع أو محاولة إقناع الرب وخلف يعقوب كل اليهود وارثوا العهد وبالمقابل الخصوم هم: أخوه إسماعيل وأبناؤه... إذ تروي التوراة لنا نصّين:

النص الأول: إسرائيل هو لقب للنبي يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل وقد اختلفت الروايات في أصله، فهناك من يرى انه مؤلف من كلمتين قديمتين هما (إسرا) بمعنى غلب أو عبد أو صفوة و(إيل) وهو الله فيكون معنى الكلمة غلب الله أو عبد الله أو صفوة الله[44]. وهناك من يرى انها كلمة كنعانية الاصل تعني (ليؤا - زر - أيل) وأيل اسم اله[45].

ويبدو ان هناك حادثة ترويها التوراة؛ لأنّ الامر يأخذ بعدا اسطوريا عندما يتجسد الإله هنا شبيهًا تجسده في العبادات الوثنية اليونانية خصوصا في الالياذة وهذا يبدو حيث كان المقدس لم يكن متمايزا جوهريا من الطبيعة أو الصفات الإنسانية بحسب ما صورته التوراة (عاد يعقوب بعد سنوات من "حران" مع زوجاته وعائلته داخلين مرة أخرى إلى أرض كنعان، فتلاقوا في "عيد الظهور" في معبر "جابوك" في الضفة الغربية، بينما كان هناك كائنا غريبا يبدو -روحيا-

(44) طنطاوي، محمد سيد: بني إسرائيل في القرآن والسنة، المصدر السابق، ج1، ص6،
Odijk, p. , the Israelites, New Jersey, 1990, p. 9; Albright: opcit, p. 14.

(45) إبراهيم، جابر خليل: "الاخطار الخارجية: اليهود والفرس" في كتاب العراق قديمه وحديثه، 1998، ص158.

يصارعه طول الليل للفوز عليه. وعند الشروق مثل أكثر الكائنات الروحية كان لابد ان يغادر الأرض، لكن يعقوب تمسك به فلم يتركه يذهب إلا إذا كشف له عن اسمه في العالم القديم الذي يعرف كشخص يمثل قوة عليا. لكن القوة الروحية العليا امتنعت فلم تبح ليعقوب بذلك كي لا يبوح له بتلك المعلومة)[46].

فالامر هنا يتعلق باسم الإله السري كما يعرف بعلم السيمياء البابلية والقبالة اليهودية، وهناك جزء اخر يتعلق بالبركة والعهد بالأرض فيعقوب بعد أن عاد من مصر أراد أن يقابل أخاً له فجلس (يعقوب) في خيمة وبينما هو كذلك دخل عليه رجل: "فبقى يعقوب وحده وصارعه إنسان حتى طلع الفجر، ولما رأى أنه لا يقدر عليه حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه. وقال أطلقني لأنه قد طلع الفجر. فقال له لا أطلقك إن لم تباركني. فقال له ما اسمك فقال يعقوب. فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت. وسأل يعقوب وقال أخبرني باسمك فقال لماذا تسأل عن اسمي وباركه هناك. فدعا يعقوب اسم المكان فنوئيل قائلاً لأني نظرت إلى الله وجهاً لوجه وبخيت نفسي. وأشرقت له الشمس إذ عبر فنوئيل وهو يخمع على فخذه[47]، وكأننا هنا أمام الصراع بين جلجامش وعشتار وكيف تمكن جلجامش وانكيدو من التغلب على الثور السماوي.

النص الثاني: يضع هذه الحادثة بعد إقامة يعقوب لمذبح الرب في بيت إيل، وذلك بعد الصراع في يبوق بزمن لا بأس به: "فأتى يعقوب إلى لوز التي في أرض كنعان هو وجميع القوم، الذين معه وبنى هناك مذبحاً ودعا المكان ايل بيت ايل... وظهر الله ليعقوب أيضاً حين جاء من فدان ارام وباركه، وقال له الله: اسمك يعقوب، لا يدعى اسمك يعقوب فيما بعد بل يكون اسمك إسرائيل[48].

(46) إدوارد لين، فلسفة الرب، ص39.

(47) تكوين 32: 24-32؛ السواح: ارام، دمشق، إسرائيل، المصدر السابق، ص40. س

(48) تكوين 345: 6-10، وينظر أيضاً، السواح، : ارام، دمشق، إسرائيل، ص40؛ طعيمة، صابر عبد الرحمن: تاريخ اليهود العام، ط1، بيروت - 1975، ج1، ص439-445؛ العقاد، =

يمكن ان نورد نقدًا للعهد الذي منح إلى اليهود بأرض كنعان بوصفه تطويبًا للأرض، فقد قدم غارودي مجموعة من النقود لهذا العهد وهي:

1 - وعد بالأرض، بمعنى الوعد بالاستقرار، وقد وجه في بادئ الامر إلى جماعات من البدو الرحل الذين يتطلعون إلى الاستقرار في أي من المناطق الاهلة الصالحة للسكن ثم اصبح هذا الوعد جزءا من التراث الديني والقصصي لدى قبائل شتى متباينة.

2 - لم يكن هذا الوعد الموجه إلى البدو هو غزو منطقة ما سياسيا أو عسكريا بقدر ما كان يهدف إلى استقرارهم بالسكن في منطقة محدودة.

3 - في حقبة لاحقة اكتسبت الوعود القديمة بعدا جديدا وذلك عندما تجمعت عدة قبائل من البدو الذين توطنوا لتشكيل معا " شعب إسرائيل " إذ كان الاستقرار قد تحقق ومن ثم بدا الوعد يكتسب طابعاً سياسياً وعسكرياً وقوميا، وبإعادة تفسير الوعد على هذا النحو أصبح ينظر اليه بوصفه انموذجا للغزو النهائي لفلسطين وإعلان قيام مملكة داود ولإضفاء الشرعية عليها[49].

3.6. موسى (الموسويون)

أولاً: قصة الولادة والنبوة:

إنَّ الزعيم الذي كان له أثر كبير هو موسى: ومنه جاءت التسمية الثالثة لليهود هي (الموسويون) وقد تم تداول هذه التسمية بعد مرور الدور الذي تم فيه تداول تسمية إسرائيل بزهاء ستمائة عام. عاش بنو إسرائيل في مصر في بحبوحة من العيش تحت رعاية أخيهم يوسف فقد أقطع لهم أراض زراعية خصبة، وتكاثروا وكان سكنهم في أرض جاسان شرقي الدلتا، لكن جاء ملك في مصر إلى الحكم فمارس معهم أعمال السخرة من أجل تشييد المباني.

= عباس محمود: ابراهيم أبو الأنبياء، بيروت - 1967، ص49 محمد، قاسم محمد: التناقض في تواريخ واحداث التوراة من آدم حتى سبي بابل، قطر - 1992، ص78.

(49) غارودي المرجع السابق، ص46-48.

وفي هذا الواقع ولد موسى إشارة إلى الجماعة التي خرجت من مصر بقيادة نبي الله موسى[50]، لقد أثارت شخصية النبي موسى واسمه كثير من الجدل بين علماء التاريخ والدين، وهذه المشكلة دفعت الباحث اليهودي والطبيب النفسيّ سيجموند فرويد[51] إلى القول إن موسى كان مصرياً ويستند في ترجيح هذا الافتراض على ما يأتي:

لم يرد في أسماء العرب القدماء اسم نطقه كاسم موسى فهو أول شخص يحمل هذا الاسم.

أن كلمة موسى باشتقاقها الذي ذكر في العهد القديم (خروج 8: 10) قد اعتبره اسماً يهودياً وأنه سمي بهذا الاسم لأنه انتشل من الماء، حيث جاء العهد القديم: "ودعت اسمه موسى وقالت لأني انتشلته من الماء" والكلام هنا على لسان ابنة فرعون[52] والفعل انتشل في النص اليهودي فعل نادر الاستعمال جداً بهذا المعنى هو الفعل (مشى) الذي اشتق منه أسم موسى (موشى).

نجد في اللغة المصرية كلمة قريبة جداً من نطق موسى هي لفظة (موسى) التي تعني مو = ماء، سا = ابن فيكون معنى الاسم ابن الماء[53] ويكتبونها أحيانا بالعربية (مُس) بدون واو، وهي التي توجد في أسماء الفراعنة نحو تمس

---

(50) تاكسيل، ليو: التوراة كتاب مقدس ام جمع من الاساطير، ترجمة حسان ميخائيل اسحاق، ط1، بيروت -1994، ص164.

(51) جدير بالذكر أن الطبيب الفرنسي موريس بوكاي نشر مؤخرا كتابا يحمل عنوان "العبريون في مصر" The Hebrew In Egypt,1994، من قبل NTT Mediascope Inc بطوكيو كثمرة مشروع مشترك مع مؤسسة اسلامية باليابان حيث قارن بين تعاليم العهد القديم وأحداث التاريخ السياسي لمصر القديمة ثم رجع بعد ذلك إلى آيات القرآن الكريم لأستنتاج الحقائق الأكيدة ينظر: منظمة المؤتمر الأسلامي مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الأسلامية، أستنبول، ع36، 1995، ص27.

(52) السواح: الحدث التوراتي والشرق الادنى القديم، ط4، دمشق - 1999، ص57-58؛ مني: جغرافية التوراة المصدر السابق، ص36-37؛ تاكسيل: المصدر السابق، ص167-168؛ Albright, W. F. , "From Patriarchs to Moses: Moses out of Egypt", B. A, Vol. 36, No. 2, 1973, p. 55-56.

(53) قبيسي، محمد بهجت: ملامح في فقه اللهجات العربيات من الاكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية، دمشق - 1999، ص336.

(أي ابن الإله نحوت)، ورعمسيس (أي ابن الإله رع)[54].

ويبدو أن هناك ذهنية قديمة بإضفاء هالة من الإعجاز على ولادة الشخصيات المحورية في تاريخ الشعوب هكذا عامل الأكديون الامبراطور المؤسس في وسط العراق إذ هنا نص أسطوري قصة ميلاد سرجون الأكدي (2340-2284ق. م) والنص الروماني أسطورة أولاد الذئبة[55]. ويبدو أنها طريقة قديمة تعكس مكانة القائد وأثره في تلك الحضارة ومن هنا كانت هناك تناصات إذ أشار عدد من الباحثين إلى الشبه الكبير بين ما ورد في قصة سرجون الأكدي وبين ما ورد في قصة موسى[56].

وتبدأ بعد ذلك هذه القصة المؤسسة في حياة الجماعة الموسوية مع اكتمال عقل موسى وعلمه وبلغ الأربعين شاهد مصرياً يتقاتل مع عبرانياً فانتصر موسى للعبراني فقتل المصري وهرب إلى أرض مديان، وهناك التقى موسى بيثرون (شعيب) كاهن مديان وتزوج ابنته ورعى غنمه، ثم ظهر الله لموسى في عليقة في حوريب، أخبره الرب أنه سمع صراخ بني إسرائيل وانه سيرسله ليخلصهم من الظلم.

ذهب موسى -بحسب الرواية التوراتية للتاريخ- إلى فرعون وطلب منه تحرير بني إسرائيل، لكن فرعون رفض فصنع الرب عشر آيات ومعجزات لضرب مصر وإحراج فرعونها:

---

(54) فرويد: سيجموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، بيروت-1977، ص59؛ ابراهيم، جابر خليل: المصدر السابق، ص155؛ ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، المصدر السابق، ص17-18؛ موسى، محمد العزب: المصدر السابق، ص17-20؛ جودي، فاروق محمد: الصهيونية واللغة، القاهرة - 1977، ص69 -70.

(55) الشويلي، داود سلمان: "رسالة الولادة المرفوضة دراسة تناصية بين ميلاد موسى (ع) وسرجون الأكدي"، الموقف الثقافي ، ع 19، بغداد - 1999، ص86-87، وعن النص الأسطوري لميلاد سرجون ينظر مني: جغرافية التوراة المصدر السابق، ص37. .

(56) باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط3، بغداد - 1973، ج1، ص36؛
Biema: opcit, p. 42; Hollo, W. , "Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature", In: The Bible in the Light of Cuneiform Literature, ed. Hollo, W. , Jones, B. W. , Mattingly, G. L. , U. S. A - 1990, Vol. 8, p. 6-7.

1 - تحويل النيل إلى دم.

2 - ضربة الضفادع.

3 - ضربة البعوض والذباب.

4 - ضربة المواشي بالوباء.

5 - ضربة البرد (الحالوب) والجراد والظلام.

6 - الضربة التي تم على أثرها الطرد وهي موت الباكرات من النساء(57).

ثانياً: قصة الخروج:

على أية حال كانت غالبية الذين خرجوا مع موسى من الهكسوس والمصريين وقلة من بقايا بني إسرائيل أولئك الذين بقوا في مصر من نسل يعقوب، حين قدم يعقوب وزوجاته وأسباطه عند يوسف في أعوام القحط(58). والملاحظة الجديرة بالانتباه أن سفر الخروج يصمت صمتاً تاماً عن الفترة التي قضاها بنو إسرائيل في مصر بين وفاة يوسف وولادة موسى، ولا نعلم سوى أن هؤلاء قد وقعوا تحت نير العبودية. فإقامة بني إسرائيل في مصر وفق سِفر الخروج (12: 40) هي أربع مئة وثلاثين سنة أما سِفر التكوين (15: 13 و16) فهي أربعمئة سنة فقط وفي نهاية قصة يوسف، لدينا إشارة واضحة الآن إلى أن فترة الإقامة في مصر لم تتجاوز حياة جيل واحد فقط من أحفاد يوسف (تكوين 50: 23) والمدة الفاصلة بين موت يوسف ودخول كنعان بما فيها فترة الإقامة في مصر وفترة الخروج لم تتجاوز مئة سنة على أبعد تقدير، وأن الذين ولدوا في حياة يوسف هم الذين استعبدوا من المصريين وهم الذين خرجوا أيضاً مع موسى ودخلوا مع يشوع(59).

عند "سِفر التكوين"، هو "سِفر الخروج"، ذلك هو اسم موسى، كيف كتب بالخط العبري؟: كتب (م ش ه) وفسر على لسان بنت فرعون التي زعم

---

(57) رشيد باني الضالمي، الميثولوجيا، المصدر السابق، ص104-106.

(58) باقر، طه: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط1، بغداد - 1955، ج2، ص284؛ الصليبي: خفايا التوراة المصدر السابق، ص153 - وما بعدها.

(59) السواح: آرام، دمشق، إسرائيل المصدر السابق، ص65-66.

هناك أنها مسميته كما يلي "كي من هميم مشيتهو" ومعناها "لأنني من الماء مشيته" والمقصود أنها أخرجته من الماء.

أولاً: نلاحظ أن الاسم "م ش ه" من لغة بنت فرعون لا من لغة العبرانيين. وأن "مشيتهو" من لغتها.

ثانياً: نلاحظ أن "م ش ه" من صيغة المبني للمجهول القربية، وأن الهاء هناك للسكت، والمقصود ان بنت فرعون سمته "مشي" أي أخرج.

ثالثاً: يلاحظ أن "مشى" في لغة بنت فرعون تعني "مشى" في عربيتنا، وأنها استخرجت من ذلك فعلا مبنيا للمجهول على الطريقة العربية هو (م ش) وأضيفت الهاء للسكت.

رابعاً: يلاحظ أن هذه المعاني لا تستقيم إلا بالعربية، أعني أن كاتب النص كان يتحدث عن ناطقة بالعربية، وكان يكتب لقارئين بالعربية، فلذلك فسر الاسم بمقتضى العربية كما فهم .هذا كله ليس إلا اجتهادا في تفسير العلاقة بين (م ش ه) والفعل المذكور في عبارة بنت فرعون، لكنه ليس موافقة على تلك العلاقة التي ليست إلا تفسيرا للاسم يأتي به كاتب النص المدعو "سِفر الخروج" . إن اسم (م ش ه) ليس كما ذكر كاتب سِفر الخروج اشتقاقا من المشي على لهجته العربية التي كتب بها في الأصل "سِفر الخروج" ، إن هو إلا تحريف لكلمة "موسى" التي تعني السكين. كل ما كان من ناقل النص إلى العبرانية أنه نقل هناك نصا عربيا يفسر الأصل الاشتقاقي لاسم (م ش ه). وعلى ذلك يكون كاتب النص العربي الأصلي قد قرأ في خط لا يثبت الحركات والنقط وحروف اللين، ويكون قرأ (م ش ه) في نص فيه (م. س)، وأضاف هاء السكت كما أضاف الحركات من بعد وحروف اللين .ومعنى ذلك، أن كاتب النص العربي الأول الذي ترجم عنه النص العبراني أخطأ في القراءة. لماذا؟ لأن القراءة الصحيحة (م. س) هي "موسى" وتعني السكين، بل إننا نضيف إلى ذلك أن المترجم إلى العبرانية اضطر إلى إدخال فعل "مشى" محرفا إلى العبرانية، وذلك ليفسر اسم (م ش ه) به، وكأن الأصل الذي نقل عنه كان كما يلي: "لأنني من الماء مشيته" ، وكأن القراءة التي جعلت للاسم في الأصل العربي

هي "مشي" بصيغة البناء للمجهول العربية، فاضطر المترجم العبراني إلى الحفاظ على الأصول العربية مع تحريفها لتناسب النطق العبراني، وذلك ليتم له في النص العبراني بيان العلاقة بين الاسم وسبب التسمية[60].

7 - بنية المجتمع اليهودي وطبقاته الاجتماعية

القارىء الفقيه للمجتمع اليهودي يجد الطبقات الآتية في الشعب اليهودي:

1.7. الصدقيون:

7. 1. 1. انتمائهم: وهم طائفة كهنوتية ارستقراطية، وقد اشتق اسمهم من اسم صادوق سليل فنحاس الذي مارس الكهنوت حين انتهى نسل أولاد هارون.

7. 1. 2. موقفهم السياسي: كانت متحالفة دائماً مع السلطة السياسية الحاكمة حتى حين كانت هذه كانت السلطة معادية لليهود، كان هدفهم أن تظل الاوضاع مستقرة ليحتفظوا بسلطانهم وثروتهم. ومن ثم كانوا يتغاضون عن وجود المستعمر بل كانوا يشجعون ذلك ويسعون إلى بقائه، لهذا لم يكن يحبهم الشعب.

7. 1. 3. فهمهم للشريعة: وقد اكتفى الصدوقيون بالطاعة الاعتيادية للشريعة المكتوبة فقط، ورفضوا الأحاديث الشفوية التي يقول بها الفريسيون، الذين كانوا يعتقدون ان تقاليد الاباء وتعليقاتهم على الشريعة هي فوق الشريعة.

7. 1. 4. على مستوى المنهج: في فهم الشريعة فقد أخذ الصدوقيون بالاتجاه الحرفي المحافظ في تعاملهم مع النص المقدس اليهودي، وعلى هذا فقد فهموا الامر القائل: "العين بالعين والسن بالسن" بمعناه الحرفي الدقيق، بينما فسره غالب "الفريسيين" بما يفيد دفع التعويض المالي. لقد أدت هذه الحرفية غير المرنة، بالإضافة لأهمية الهيكل بوصفه المكان لتقديم الأضاحي، إلى ضعف موقف الصدوقيين الذي كانوا -في الأساس -كهنة - ولم يستعيدوا مكانهم بعد نكسة سنة 70 (للميلاد).

---

(60) نايف الزهراني، الأصول العربية للتوراة العبرية

03/05/1430 - 27/04/2009, - http://vb. tafsir. net/tafsir15838/#. VYMRTfmqqko

7 . 1 . 5. عاشت ولم يكونوا يهتمون بالدين بل كما يصفهم مؤرخو الأفكار على أنهم كانوا ماديين دنيويين لا يؤمنون بالبعث، ولا بالدار الآخرة ولا بالملائكة ويعيشون في الدنيا عيش التنعم والرفاهية من خلال ما تقدم من الضحايا والهبات التي كانوا يمنعون حرقها ويأخذوها لهم.

ويبدو أن هذه الطبقة من رجال الكهنوت بوصفهم المشرفين على المعبد يجعلون من المعبد مصدر للمال نظير ما يقدمونه من خدمات للمعبد. وهم بهذا كانوا حريصين على النصوص المدونة يأخذوها كما هي بظاهر النص دون تأويله تأويل باطني ودون معاني شفهية تسقط على النص وهم بما يتعلق بالعالم الآخر كانوا يعكسون المعارف التوراتية التي كانت أقرب ما تكون إلى الفكر العراقي القديم حيث لم تتشكل بعد تصورات عن العالم الآخر[61].

7 . 2. الفريسيون:

7 . 2 . 1. التسمية: كانوا من أكبر الفرق اليهودية في القرن الأول (للميلاد) كانت هذه الجماعة تلزم أتباعها بقواعد صارمة للطهارة فيما يتعلق بإجراءات العشر .Tithing procedures كانت هذه المجموعة تسمى بيروشم Perushim بالعبرية بوصفها حركة محددة مميزة -أحياناً- في بداية الحقبة "المكابية" بعد حوالى سنة 160 قبل الحقبة المسيحية قبل الميلاد.

7 . 2 . 2. وقد كان يطلق على الفريسين "الفاصلين Seperators" أو الانفصاليون ـ كما نعتهم (الصدوقيون) ـ أي أنهم فصلوا أنفسهم وقد تدنسوا بإهمال ما تفرضه عليهم طقوس التطهر. من خلال انشقاقهم على المجلس الديني السنهدرين Sanhedrin الذي يسيطر عليه الصدوقيون، ورفضوا المشاركة في مشاوراته.

7 . 2 . 3. كان الفريسيون يعتبرون انفسهم الورثة الحقيقيين لليهودية كما تجلت في الكتاب المقدس اليهودي...

---

(61) الان انترمان، اليهود عقائدهم الدينية وعباداتهم، ت: عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط، القاهرة، 2004، ص116.

7 .2 .4. فقد الكهنة نفوذهم بعد تحطيم الهيكل (70م) واصبح الفرسيون عن طريق أحبارهم المعلمين والرعاة لذلك الشعب، ومن أبرزهم (هلل) ولد في بابل (75 ق. م) وضع ثلاث قواعد ليهتدي بها الناس في حياتهم؛ حب الناس وحب السلم، وحب الشريعة ومعرفتها.

7 .3. والاسينية:

وهم الفرقة الثالثة ويعني اسمهم ـ المستحم وأن أعضاءها أخذوا عقائدهم وعباداتهم من نظريات الزهاد ونظمهم التي كانت منتشرة في العالم في القرن الأول قبل الميلاد وكانوا متمسكين اشد التمسك بالشريعة المكتوبة وغير المكتوبة، ويعيشون عزاباً زهاداً في واحة (انجارس ـ Engads) وسط الصحراء الواقعة غربي البحر الميت يعيشون على شكل جماعة وإليها ينتسبون وينتخبون زعماءهم بالاقتراع العام... وكانوا ينتظرون خروج المسيح ليبنى على الأرض مملكة شيوعية سماوية وقد عذبوا ولم يتراجعوا عن معتقدهم[62]. إذ كانوا جميعاً متفقين على أن المسيح سيخضع الكفار آخر الأمر.

وهنا نلاحظ التداخل الذي حصل بين المذاهب الأسطورية وكيف تداخلت في التوراة والفلسفة في أحداث لها أثر عميق في ظهور المسيحية فيما بعد.

---

(62) ديورانت قصة الحجضارة، ص174، وانظر طيب تيزيني من يهوه إلى الله ج3، المجلد1، دمشق، 1980، ص87، وانظر زياد منى، بنو اسرائل جغرافية الجذور، دار ا؟لأهالي، ط1. دمشق، 1995، ص212-213، 215. وانظر محمود الشريف، الاديان في القرآن، دار المعارف بمصر، 1970، ص107، 127.

الفصل الثاني

التأويل اليهودي للتاريخ والمطلق

المبحث الأول: أثر الله في فهم التاريخ والتمركز العرقي

المبحث الثاني: الموت في الفكر اليهودي

المبحث الأول
أثر الله في فهم التاريخ والتمركز العرقي

المطلب الأول: التوحيد اليهودي

يبدو أن هناك مواقف متفاوتة من أصالة الموقف اليهودي من التوحيد إذ هناك موقفان يمكن إجمالهما بموقف يقول بأصالة الخطاب التوحيدي اليهودي وبالتالي يترك هذا أثراً من رؤيتهم للتاريخ.

وموقف آخر يرى موقفاً متبايناً من التوحيد إذ يرى أن هذا الأمر مر بمراحل طويلة حتى وصل إلى التوحيد من التعدد إلى التفرد إلى التوحيد.

أما الموقف الأول أي أصالة الخطاب التوحيدي اليهودي:

فهو ما قاله كثيرون ومنهم "هوستن سميث" الذي يقول: "إذا قارنا التاريخ اليهودي بتاريخ الإمبراطورية الآشورية، وتاريخ الإمبراطورية البابلية، فإننا سنجده تاريخاً ذا دور ثانوي جداً. إذا كان مفتاح الإنجاز الذي حققه اليهود لا يكمن لا في قدمهم الزماني، ولا في حجم أرضهم وتاريخهم، فأين يكمن

إذن؟ إن ما نقد اليهود من خمول الذكر وضآلة الشأن، إلى العظمة الدينية الدائمة، كان شغفهم بالمغزى"[1].

ان اهتمامهم في الله تمثل في التوحيد بوصفه المنجز اليهودي المميز (لم يكن اختلاف اليهود مع جيرانهم في تصور الآخر كشخص، ولكن في التركيز على الشخصية بوصفها واحدة فريدة عليا تسمو فوق الطبيعة والوجود المادي، لدي شعوب ما بين النهرين، في ذلك العصر، كانت كل واحدة من قوى الطبيعة الكبيرى والعظيمة، تمثل ربوبية أو إلها متميزا، أما عندما نتقل إلى التوراة العبرية فإننا نجد أنفسنا في جو مختلف تماما، إذ نجد أن الطبيعة هنا ما هي إلا تعبير عن رب واحد فرد لكل الكون... من هنا كان منبع الاعتقاد اليهودي تلك الجملة: «إسمع يا أسرائيل: الرب إلهنا رب واحد» سِفر التثنية: 6/ 4)[2].

وهنا يرصد هوستن سميث سمات مميزة لانجاز اليهودي في هذا المجال بقوله: يأتي الإنجاز الأسمى والأعلى للفكر اليهودي، والذي لم يقتصر على الوحدانية المطلقة والخالصة لله التي قاده إليها حدسه فحسب، بل تجلى في الصفات التي آمن بها في هذا الإله الواحد الفرد أيضاً. كان اليونان والرومان والسوريون وأغلب شعوب بلاد الرافدين الأخرى يؤمنون بشيئين عن صفات آلهتهم: أولاً، إنها آلهة تميل إلى اللاأخلاقية، ثانياً، إنها آلهة لامبالية تجاه البشرية بنحو كبير. أما اليهود فقد عكسوا تفكير معاصريهم على كل الصعيدين، كان "يهوه" يتكلم ويذكر اسم إبراهيم وينقذ شعبه من العبودية وكما في رؤيا حزقيل «"الله" إله صالح مستقيم، شفقته ولطفه وحبه من الأزل إلى الأبد، ورحمته وعطفه وحنانه تتجلى في كل أعماله»[3].

إن التصور اليهودي هنا يشكل قطيعة أخلاقية ولاهوتية مع التفكير السابق لليهود لكننا نجد هناك مواقف أخرى تنظر إلى التصور اليهودي على أنه تواصل مع الفكر الذي كان سائد في المنطقة.

---

(1) هوستن سميث، أديان العالم، دار الجسور الثقافية، ط3، تعريب: سعد رستم، وزارة الإعلام، حلب، ص336.

(2) المرجع السابق، 338-339.

(3) المرجع السابق، ص340.

أما الموقف الثاني الذي يسلب الأصالة من الخطاب التوحيدي اليهودي، هذا التصور الآخر نجده يتخذ مواقف متنوعة من التجربة اليهودية، فالفكر الذي قدمته التوراة ليس بجديد بل هو نتيجة من نتائج تواصها مع التطور الفكري الذي كانت تعيشها المنطقة، ولهذا اعتبر أن التصور الذي قدمته التوراة عن التوحيد.

في هذا الموقف النقدي متنوعاً في الخلفيات الفكرية الكامنه خلفه والمؤثرة في سياق البحث منها:

النقد العقلاني العلماني: الذي يقف موقف الرفض من التمركز حول الخطاب اللاهوتي الذي مثلته الكنيسة وهذا الموقف متجذر في الفكر الغربي منذ التنوير وشعاره نفي الاسطرة من العالم واخضاعه إلى منطق العقل وهنا نجد ممثلين لهذا الخطاب العلمي وهو يعتمد المنهج التاريخي ويتعامل بمنطق السبق لمن قال بالفكرة أولاً، فعندما طبق هذا المنهج وجد ان التوراة تفقد خصوصيتها وما تدعيه من تعالي لاهوتي زعمه من يؤيد هذه الفكرة من بعض الباحثين الذين ينطلقون من دافع ديني يرون بشكل غير معقول تاريخيا أن "الديانة اليهودية هى، وكانت دائماً، ديانة توحيد" وعدم المقولة هنا تكشفها أي القراءة متأنية للعهد القديم بسهولة .فهنا النصوص تبين أن الديانة اليهودية كانت تقوم على التعدد إلا أنه قريب من التفريد إذ فى كثير من اسفار العهد القديم ان لم نقل كلها حضور وسلطة لارباب آخرين معترف بهم صراحة، إلا أن اليهود انفردوا بيهوه إلهاً خالصاً لهم على مبدأ التفرد (henotheism) وهذا المبدأ ذاته قد أخذه اليهود من البابليين أيضاً ومن التفريد المصرية مع اخناتون... لكن يهوه اقوى الارباب (الخروج 11 - 15)، غيور جدا من منافسيه ويحظر على شعبه عبادتهم. أما التوحيد المنجز فهو متأخر كما يظهر من خلال قراءة النص ولا يظهر الا في نهاية التوراة فقط، لدى بعض الانبياء المتأخرين، انكار لوجود جميع الارباب ما عدا يهوه (ارميا 10 واشعياء 44)[4]. قد كانت تلك الطريقه إلى فهم التاريخ بوصفه فكرة "السيطرة الإلهية "ولعل هذا ما أشار إليه سِفر التكوين: أن بداية التاريخ البشري انما ترجع إلى الله. هو الذي خلق الأرض بكل ما لها من

---

(4) نفس المصدر، ص50،

خصائص تجعل ممكنا على ظهرها. وهو الذي خلق الكائنات البشرية في صورة أرواح لها. وهو الذي أدخلهم في رفرف من السعادة والحبور (جنة عدن). وهو الذي غضب عليهم وأخرجهم من الجنة كما في قصة (السقوط)ادم وحواء وهما أول الكائنات البشرية. هنا كانت بداية البشرية. وما تزال السماء هي صاحبة الهيمنة المباشرة على الكون كما كانت الديانات السابقة التي مازالت اثارها حاضرة في التوراة، والتي ممكن ان نرصدها في الآتي:

أولا: هيمنة الغيب: وهي الحالة المشتركة مع الديانات المنتشرة يومها في المنطقة يبدأ التاريخ لسقوط ادم إلى الأرض، فإن سقوط ادم يمثل البعد الأول ويعد بداية التاريخ في الديانة اليهودية، أما البعد الثاني فيعد هذا السقوط بمثابة السقوط التاريخي للإنسان، لان مغادرة ادم الجنة بناء على أوامر الله تعالى، يعد الانتقال إلى مرتبة أدنى نتيجة عمله المخالف لأوامره، تلك المرتبة التي أصبح ليس بمقدوره إدراكها إلا بسلسلة من الإعمال القائمة على مجاهدة النفس، وهذه المجاهدة اخذت معنى تأويلي بين الظاهر والباطن الذي يسمى الباطني القبالة[5]

ثانيا: التعددية في الخطاب التوراتي في التعامل مع الرب: ان التصور اليهودي تأثر بالاساطير التي تسربت اليه من الفكر الوثني الاسطوري البابلي والمصري والاغريقي، فقد عمد اليهود إلى تجسيد الإله حينما تركهم موسى (ع) مخلفاً فيهم أخاه هارون (ع)، وفي عودته وجدهم عاكفين على عبادة العجل (أبيس) الذي صنعه لهم السامري ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ﴾[6].

(5) (وهي اكبر غنوص سري متحرك في أرجاء العالم وقتئذ، وأرادة أن تسيطر على كل المجتمع وتزحف لكل عقيدة مدعية إن بيدها الخلاص، وهي في جوهرها تواقة نحو معرفة العالم وأصله وحكومته وغايته، وهذه المعرفة لا تتحقق عن طريق العقل، بل بالتأمل والإشراق، وللوصل إلى هذه المعرفة لابد من سلوك قاسي وتركيز داخلي وانعكاس باطني، لذلك كان على المريدين أن يزاولوا طقوس طويلة ومعقدة، فأرادوا معرفة الوجود بطرق تتجاوز العقل وإن تستلهم وحياً خاصاً،... وأعلنت إن مبادئها لا ينبغي أن تلقى إلا لحلقة محددة من المريدين.)للمزيد ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، ط7، دار المعارف: القاهرة، 1977)، ص187 - 189.

(6) سورة طه: (88).

وعبد العبرانيون ذلك العجل في سيناء بعد خروجهم من مصر، وفيما بعد صاروا ينظرون إلى الإنسان نظرة مثالية مبالغ فيها فجعلوا الانبياء أبناء الله واشباه الهه، فقد قدّسوا موسى (ع) وجعلوا عزير ابن الله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾[7]، وفقًا لمقولتهم «إن الله خلق الإنسان على صورته»[8]، فالحقائق لا تثبت امام هذا الشعب «لأن البدائية كانت طابعهم، وتعد كثرة أنبيائهم دليلاً على تجدد الشرك فيهم»[9].

أما نحن، فما نقصده حقيقةً، ونصرّ عليه، هو أن هذه المآثر التي جمعها علماء أجلاء وقارنوها (وعدّوها قد دخلت التوراة بالصدفة، أو بالتأثير الطبيعي لجماعة بلا حضارة بالحضارات الكبرى في مصر والرافدين) لم تدخل التوراة بالصدفة وحدها، ولا بالتأثير المنطقي الذي يصب الأعلى في الأسفل، إنما ما نراه، ونحاول إيضاحه في هذه الدراسة، هو وجود العمد والقصد من أهل التوراة، ليس لمجرد الفائدة العلمية والحضارية، إنما لتحقيق أغراض ومقاصد عظمى، ستتضح في حينه[10].

1 - إيغار لسنر: وهو باحث متحيز لليهود مثل "إيغار لسنر" إلى الاعتراف باحتواء التوراة على متنافرات عديمة الاتساق والتمازج، وقوله: "أن تابوت العهد، يعود بنا إلى مساكن آلهة النيل المتنقلة، وآثار السحر ترجع بنا إلى مصر، كلما تذكرنا قصة الطوفان والأرقام الغامضة ببابل، ويصير الإله البابلي جلجامش نمرود، وتصبح ثيران أشور المجنحة كروبيم العبريين، كما أن أسطورة الجنة، وشخصية الشيطان أهريمان وعالم الملائكة ورؤساء الملائكة، تعيد إلى أذهاننا بلاد الفرس، ونتعرف على البعل في إله الفينيقيين والكنعانيين في أسماء إشبعل ومربعل. لقد كان الفلسطينيون الذين يحتمل أنهم وفدوا أصلاً من كريت، ينظرون إلى اليمامة أصلا كإله، أما السمكة التي عُبِدَت في

---

(7) سورة التوبة: (30).

(8) سِفر التكوين 5: (2).

(9) أحمد شبلي: مقارنة الاديان، اليهودية، ط12، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1997، ص186.

(10) سَيّد محمُود القمني، مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوارتية، موقع العرب الاكتروني.

عسقلان، فتظهر في قصة يونان[11].

2 - "برستد" : يقول: "إن الكنعانيين، الذين كانوا يسكنون هذه البلاد قبل العبرانيين، كانوا قد اجتازوا مرحلة النمو المتحضر، تبلغ أكثر من ألف سنة، حينما غزا العبرانييون البلاد، وقد عرفنا من النقوش التاريخية، البابلية والمصرية القديمة، وكذلك من الحفائر الآثارية، شيئاً كثيراً عن المدن الفلسطينية الراقية النامية، السابقة لعهد العبرانيين، كما كان للثقافة البابلية... أثر هام خالد في فلسطين الكنعانية، وعن طريق الكنعانيين، بوجه خاص، وصل أثر البابليين في الفن والأدب والدين إلى العبرانيين، يضاف إلى ذلك أن هذا الإقليم كان، منذ زمن بعيد، واقعاً تحت نفوذ الحضارة المصرية القديمة، فقد بدأ المصريون يبسطون سيطرتهم على الساحل الفينيقي قبل أن يطأ العبرانيون فلسطين بأكثر من ألفي سنة، إذ اقتحمت الجيوش المصرية فلسطين قبل سنة (2500 ق. م) ولما فتح المصريون آسيا الغربية، ووصلوا في فتحهم إلى نهر الفرات في خلال القرن السادس عشر ق. م.، بقيت فلسطين مستعمرة في أيديهم أكثر من أربعة قرون، والواقع انهم حكموا فلسطين مدة قرنين بعد دخول العبرانيين فيها، وبذلك بلغت المدنية الكنعانية مرتبة سامية في القرون التي احتلتها فيها مصر، فلما غزاها العبرانيون، كانت قد اصطبغت مراراً وتكراراً بالعناصر المصرية"[12]. ومن ثم قام "برستد" بعقد مقارنات عديدة وهامة، بين ما عثر عليه من نصوص مصرية، وبين النصوص التوراتية، كان أهم نتائجها: أن حكمة الملك المصري الأهناسي المعروفة بـ "نصائح إلى مري كارع Mare Ka Ra" قد وجدت طريقها إلى سِفر صموئيل وسِفر الأمثال[13]، كما أثر تصور المصرين لمفهوم العدالة تأثيرا لا يقبل شكا في سِفر ملاخي وهو يقول: "إليكم يا من تخافون اسمي، تشرق شمس العدالة بالشفاء في أجنحتها - ملاخي ص4"، ويعقب بأن العدالة في المفهوم المصري مثلتها الآلهة "ماعت" بنت "رع" الشمس، وأن شمس العدالة

(11) ايفار لسنر، الماضي الحي، ت: شاكر ابراهيم سعيد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1981، ص142.

(12) جيمس هنري برستد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، د، ت، القاهرة، ص372.

(13) نفس المرجع، 382.

وصفتها التوراة بأن لها أجنحة، ولم يوجد في أي تصور عبري صورة لإلههم يهوه تمثله بأجنحة. ولم يوجد ذلك إلا في النقوش المصرية وحدها[14]. ثم يؤكد أن اليهود - لا شك - كانوا على علم بأنشودة أخناتون العظيمة لإله الشمس، بعد أن قارنها بسِفر المزامير، وكذلك كانوا على علم بحكم الحكيم المصري "آمن موبي Amen Mu Be"، بعد أن عقد بينها وبين أسفار أرميا والمزامير والأمثال مقابلة نصية كادت تكون حرفية، استغرقت حوالي خمس وثلاثين صفحة من القطع الكبير. هذا ناهيك عن العدد الكثيف والجم الغفير مما قدمه "برستد" اكتفينا منه بهذه اللمحات، مع الإحالة إلى المصدر لمن ابتغى المزيد.

3 - أما عالم السومريات "كريمر": فقد قدم جهداً مشابها في مقارنات مدهشة حقاً ما بين التراث السومري وبين التوراة، حتى كاد يجزم أن كل آراء السومريين في الكون والدين قد انتقلت بتفاصيلها إلى التوراة، وذلك عبر البابليين الذين سبق وورثوا التراث السومري وشذبوه وقدموه إلى الدنيا، ويمكن الرجوع في ذلك تفصيلاً إلى أهم كتبه المترجمة، وهي: "السومريون تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم[15]"، "الأساطير السومرية[16]"، "من ألواح سومر"[17]. أن شريعة موسى (ع) واجهت الوثنية في عهدها الأول، قبل الانحراف، وعلى الرغم من ذلك يشير سِفر الخروج - الوصايا العشر «وتكلم الرب فقال، أنا الرب الهك الذي أخرجك من أرض مصر من دار العبودية، لا يكون لك الهه سواي، لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة شيء مما في السماء من فوق، ولا مما في الأرض من تحت، ولا مما في المياه من تحت الأرض، لا تجسدها ولا تعبدها لأني أنا الرب إلهك»[18].

---

(14) نفس المرجع، 385.

(15) صموئيل نوح كريمر: السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة، فيصل الوائلي، وكالة المطبوعات، الكويت

(16) صموئيل نوح كريمر: الاساطير السومرية، ترجمة: عبد القادر داود، مطبعة المعارف، بغداد، 1971.

(17) صموئيل نوح كريمر: من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة، الخاجي، القاهرة، 1971.

(18) سِفر الخروج: 20 (1 - 5).

أما الموقف الثاني من النقاد وهم هذه المرة من الباحثين العرب وقد انقسموا بين موقفين بشكل عام :

1 - موقف علماني قومي أو ماركسي: يحاول نفي المعجزة التوراتية ويبين تداخلاتها التناصية مع عبادات المنطقة وهم هنا ساروا على وفق الاتجاه العلماني العلمي الغربي وهو بهذا ينطلقون من مواقف متنوعة منها نقد الخطاب الأيديولوجي للصهيونية وما تقدمة من تأويلات منحازة للقصص التوراتية وما ارتبط بالعهد من أجل توظيفها في تطويب رمزي يهدف إلى الاستيلاء على الأرض، ومن اصحاب الاتجاه هذا من ينطلق في نقده إلى التوراة في محاولة لنقد الخطابات الدينية الاسلامية التي يدخل معها في منافسة على الشرعية السياسية. لذلك يرى أن الفكر الفلسفي المثالي واللاهوت وقفا منذ زمن بعيد ضد الفن[19]. . وهذا ما يفسر خلو الفكر اليهودي قبل المسيحية من الرسوم الايقونية وفقاً للنصوص الآتية: «فانتبهوا جداً لان الرب حين خاطبكم. ... لم تروا له صورة، لئلا تفسدوا أو تعملوا لكم تمثالاً منحوتاً على شكل صورة ما من ذكر أوأنثى أو شكل شيء من البهائم التي على الأرض أو شكل طائر مجنح مما يطير في السماء أو شكل شيء مما يدّب على الأرض أو شيء من السمك مما في الماء تحت الأرض...، فتندفعوا وتسجدوا لها وتعبدوها»[20]. «ومما لا شك فيه أن جميع الذين يجهلون الله حمقى من طبعهم ولم يقدروا أن يعرفوا الكائن من الروائع المنظورة التي صنعها، فظنوا أن النار أو الهواء أو الريح العاصفة أو مدار النجوم أو السيول المتدفقة أو الكواكب المنيرة في السماء ظنوا هذه آلهه تسيطر على العالم وهم عندما ظنوا أن هذه آلهة فلأنهم فُتنوا بجمالها غير عالمين أن لها سيداً أعظم منها لا نه هو الذي خلقها وهو مصدر كل ما فيها من الجمال، أو عندما دهشوا من قوتها ومحاسنها كان عليهم أن يفهموا بها كم صانعها أعظم منها، فبعظمة المخلوقات وجمالها تقاس عظمة الخالق، ولكنهم لا يلامون على ذلك كل اللوم لا نهم ربما أرادوا حقاً أن يطلبوا الله

---

(19) بركات محمد مراد: علاقة الفن بالفلسفة والديانات قبل الاسلام، مجلة المنهاج، ع 26، دار الغدير بيروت، 2002، ص129.

(20) سِفر التثنية 4، (15 - 19).

فتاهوا، أو ربما فتنتهم أعمال الرب فامعنوا النظر اليها حتى أقنعوا أن ما يرونه هو من الروعة بحيث لا يمكن إلا أن يكون هو الإله»*، مع ذلك لا عذر لهم... ولكن أشقى الناس جميعاً هم الذين جعلوا رجائهم في الاشياء الميتة والذين سمّوا ما صنعته أيدي البشر آلهة وما هي إلا مصنوعات فنية من الذهب والفضة تشبه الحيوان أو من الحجر التافه الذي تنحته يدٌ في قديم العصور»[21]. أما الخشب المصنوع صنماً فملعون صانعه لأنه صنعه، وملعون الصنم ذاته لأنه مع كونه قابلاً للتلف سمي إلهاً[22]. «وما من شك أن اختراع الأصنام هو أصل الفسق وأن ابتكارها مفسدة لحياة الإنسان وهي لم تكن في البدء ولن تبقى إلى الأبد وإذا كانت دخلت العالم فلأنَّ الناس يعشقون المجد الباطل»[23]. ثم إنه ينتقد واحدة من أساطير التوراة والصهيونية فيما بعد من خلال مقولة: العهد بين الرب وشعبه المختار، التمركز حول الذات وهي صفة كل الحضارات السابقة التي جعلت من جنسها أو مدنيتها مركز الكون وغايته والإلهة ذات طابع قومي وهذه الصفة انتقلت إلى الفكر التوراتي مع ما نتقل من عقائد مضافًا إليها ما كانت تعانيه اليهودية بوصفها مداس للقوى المتصارعة في المنطقة بين العراق القديم ومصر ثم اليونان والروم والفرس، ولكنَّ الأمر أخذ طابعاً مهيمناً من الحقد على الآخر ومحاول إقصائه وقتله بوصفه عدوًا وهذا ما دعمته أغلب النصوص اليهودية من التوراة أو التلمود أو المدراش أو التعليقات والشروح أو المؤلفات حتى اليوم. وقد اخذ هذا البعد طابعاً (دراميا)، فكل كارثة تمثل عقابًا على معصية، ومرد هذا التفسير إلى وجود (رؤية لاهوتية تقوم على سيطرة الإرادة الإلهية على التاريخ الذي بمقتضى تأويل المؤسسة الدينية يمثل اليهود نواته من خلال جمله من العهود التي أقامها الإله مع اليهود وجود طائفة صغيرة من الجنس البشري حباه الله، بحبه دون سواها وهذه الطائفة عند اليهود هي:

(*) من خلال النص القرآني يتبين بأن فلسفة العبادات القديمة بما فيها من أفتراضات لنظرية الخوف والجهل متأتية من الفكر التوراتي، وتختلف النظرة الاسلامية في تلك العبادات التي وظفـت وفقاً للنصوص القرآنية على أنها متمثلة بنظرية الفطرة، وهذا ما أشار اليه الباحث سابقاً.

(21) سِفر الحكمة 13: (1 - 10).

(22) نفسه 14: (8).

(23) نفسه 14: (12 - 14).

(الشعب المختار)[24]. إن عقيدة الشعب المختار هي الأخرى جزء من الذهنيات السابقة حيث ارتبطت بالبابليين والطوفان ما تبعة من ظهور قوس قزح الذي يمثل عهد الإلهة عشتار مع شعبها أنها لن تعود من جديد إلى تسليط الطوفان عليهم.

1 - وهناك خطاب آخر إسلامي: يحاول أن ينتقد التوراة من خلال القول بالتحريف على الرغم من أنه لايختلف معها في المتن اللاهوتي وهذا التيار يوجِّهُ نقده ليس على الخطاب الصهيوني فقط بل والخطاب الماركسي والعلماني العربي الذي يدخل معه في منافسة سياسية وعقائدية؛ لهذا نجد هذا الاتجاه يرى أن التصور اليهودي تأثر بالأساطير التي تسربت إليه من الفكر الوثني الأسطوري البابلي والمصري والإغريقي، فقد عمد اليهود إلى تجسيد الإله حينما تركهم موسى (ع) مخلفاً فيهم أخاه هارون (ع)، وفي عودته وجدهم عاكفين على عبادة العجل (أبيس) الذي صنعه لهم السامري ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ﴾[25]. وعبد العبرانيون ذلك العجل في سيناء بعد خروجهم من مصر، وفيما بعد صاروا ينظرون إلى الإنسان نظرة مثالية مبالغ فيها فجعلوا الأنبياء أبناء الله وأشباه آلهة، فقد قدّسوا موسى (ع) وجعلوا عزير ابن الله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ﴾[26]، وفقًا لمقولتهم «إن الله خلق الإنسان على صورته»[27]، فالحقائق لا تثبت امام هذا الشعب «لأن البدائية كانت طابعهم، ويعد كثرة أنبيائهم دليلاً على تجدد الشرك فيهم»[28]. ولكنَّ شريعة موسى تشير إلى فوقية الله المطلقة فليس (يهوه)* في الطبيعة ولا الأرض

---

(24) روجيه غارودي، الاساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ت محمد هاشم دار الشرق ج2، 1998، ص54.

(25) سورة طه: (88).

(26) سورة التوبة: (30).

(27) سِفر التكوين 5: (2).

(28) أحمد شبلي: مقارنة الاديان، اليهودية، ط12، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1997، ص186.

(*) يهوه - يقول العّقاد أن أسم (يهوه) لا يعرف أشتقاقه على التحقيق، فيصح أنه من مادة الحياة ويصح انه نداء لضمير الغائب أي (ياهو) لان موسى علم بني أسرائيل أن يتقوا ذكره توقيراً له وأن يكتفوا بالاشارة اليه، والاحتمال الآخر أن الكلمة العبرانية المماثلة لكلمة (لورد Lord) هي (يهوا) وكانت اللغة العبرانية تكتب بدون حروف علة حتى سنة 500 م ثم دخلت هذه الحروف فأصبحت كلمة (يهوا): ياهوفا Jehovah ومعناها سيد واله. ينظر: المرجع السابق نفسه، ص189.

ولا الشمس ولا السماء، وهذه ليست آلهة، وإنما أثارٌ لعظمة الخالق فإله موسى لا يحدد ولا يوصف وهو مقدّس فذٌ بذاته، ويعني هذا أن كل القيم في النهاية هي صفات الله، وهذا هو السبب في تضاؤل قيم الظواهر الحسية في شريعة موسى[29]. وفي الإصحاح الثامن عشر من كتاب الملوك الثاني، أن حزقيا ملك يهودا « أزال معابد الأوثان على المرتفعات وحطم الأنصاب، وقطع تماثيل أشيرة، وسحق حية النحاس التي صنعها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الايام يوقدون لها»، وبذلك فإن الصورة المرسومة للإله عند أنبياء بني إسرائيل ستؤدي حتماً إلى النقمة على التماثيل والصور واحتقارهم لها، فأنكروا أهمية الصورة المنحوتة، باعتبار أن اللامحدود يستحيل وصفه في شكل والذي يفوق الوصف يُساء إليه بتمثيله، فكل حقيقة تضمحل بإزاء القيمة المطلقة[30]. وممَّن نقد التوراة في الخطاب الديني:

1 - **الشيخ "محمد جواد البلاغي" (ت 1933م)** الذي يؤكد: على أن الكَتَبَةَ قد حرفوا التوراة وهناك من الحوادث والشواهد التي تدل على تحريف التوراة[31] فإن اليهود كانوا يغيرون كتابهم ويبدلونه لا عن جهل بل عن عمد وضلالة بعد ما فهموه حق الفهم، ويعرفون أنهم محرفون كاذبون على الله وهذا حال سلفهم[32]ولكنَّه يقدم أدلة من القرآن الكريم تثبت هذا التحريف لقوله تعالى ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ البقرة: 75.

2 - **سهيل قاشا**: يشير إلى التناصات التي شملتها النصوص التوراتية والعائدة إلى التراث العراقي القديم خصوصا بين ملحمة الخليقة البابلية والنص الكهنوتي فيقول: (تنظيم الكون عن طريق عملية الفصل: خلق مردوخ السماء

---

(29) هـ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، م. س. ص268.

(30) المرجع السابق نفسه: 269.

(31) محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، مؤسسة الأعلمي للطباعة الحديثة، كربلاء 1963، ج1، ص123-127.

(32) محمد جواد البلاغي، الاء الرحمن في تفسير القرآن، دار أحياء التراث العربي، بيروت (د. ت)، ج1، ص102.

والأرض من جثة تعامة المشطورة وفصلهما وباعد بينهما، وكذلك يقوم بعمليات فصل أخرى، وأما في النص الكهنوتي فعمليات الفصل تقوم بدور هام)[33].

المطلب الثاني: التفسير الديني للتاريخ لدى اليهودية:

يشكل التفسير الديني واحدًا من المرجعيات في فلسفة التاريخ وقد كان لليهود أثرٌ فيه فقد كتب اليهود (تاريخهم بناءً على أسس دينية وليس دنيوية. وان الحقائق التي استشهدو بها والتقاليد التي أحيوها... تحوي معان ودلالات مخبوءة لم يعيروها أي اهتمام لانهم اعتبروها مسلمات)[34].

وفي مجال البحث عن التأويل الديني للتاريخ نجد هناك فارقًا مميزًا بين الديانات القديمة القائمة على التعدد وبين الديانة اليهودية القائمة على التوحيد وهي في الوقت نفسه تختلف عن الروح الفلسفية من أجل تبيان هذه الاختلافات التي نجدها تقدم توصيفًا مميزًا إلى علاقة اليهود بالتاريخ ورؤيتها له، هناك ثلاثة مواقف متباينة:

1 - **الديانات القديمة**: تحاول نفي كل ما يتعلق بالمادة لهذا نجدها تحاول التأكيد على الثبات للحقيقة البعيدة عن التحولات أو تقلبات الاقدار؛ لان الهدف لديها هو إدراك رتبة من الحقيقة غير متأثرة بالمصائر والاقدار المتقلبة للبشر. ونجد هذا عند الهندوسية على سبيل المثال التي تعدُّ عالمَ التجربةِ وهمًا؛ لهذا نجد الإنسان المتدين يسعى إلى التحرر من عجلة الحياة.

2 - **الفلسفة اليونانية**: كان الفلاسفة دائماً ينظرون إلى حوادث العالم مثلها مثل دورات الفصول الأربعة، تتبع المخطط العقلاني نفسه دائماً. بمعنى أنهم ينظرون إلى وجود نظام كامن في الطبيعة تحرك وفقا له.

3 - **الديانة اليهودية**: هي على خلاف الديانات القديمة وعلى خلاف الفلسفة اليونانية. فهي تختلف مع الديانات الوثنية القديمة التي تقف موقفًا غير مبال بالعالم، نجد اليهودية تقف موقفًا مختلفًا قائمًا على التاريخ الذي يحتل

(33) سهيل قاشا، التوراة البابلية، دار الفرات، ط1، بيروت، 2003، ص40.
(34) تحرير فراس السواح، موسوعة تاريخ الاديان، الكتاب الخامس، مرجع سابق، ص91.

اهمية مميزة لدى اليهودية وذلك يعود إلى الاسباب الآتية:

أولاً: لانهم كانوا مقتنعين أن الإطار الذي يتم العيش فيه يؤثر على تلك الحياة من جميع الجهات، فهو الذي يحدد مشاكلها وهو الذي يحدد فرصها، وهو الذي يكتب نتائجها.

ثانياً: تأتي اهمية التاريخ بالنسبة اليهودية من كون الظروف والسياقات التي جاءت بها الاعمال الجماعية مثل الخروج الجماعي من مصر بوصفه عمل تحرير لليهود من العبودية إلى الحرية، فهو عمل جماعي وليس فردي عندما خرجوا من العبودية إلى الحرية.

ثالثاً: تكمن اهمية التاريخ كون اليهود راوا فيه مجالا وحقلا لاقتناص الفرصة. بما أن التاريخ يحكمه الله وهو مسرح مجد الله، فانه لا شيء في التاريخ يحدث صدفة، إن يد "يهوه" مشغولة بالعمل في كل حادثة من حوادثه في جنة عدن إلى الطوفان إلى الخروج من مصر...

رابعاً: إن التاريخ كان مهما؛ لان فرص الحياة ليست متماثلة بنحو رتيب، إن الاحداث على الرغم من أنها مهمة كلها، لاتساوى في الدرجة أهميتها. فليست الحالة أبداً أن كل إنسان في أي وقت وفي أي مكان يمكنه أن يتجه نحو التاريخ ليجد فرصة تنتظره متساوية ومتكاملة مع كل الفرص الأخرى من الزمان والمكان، بل كل فرصة تعتبر فرصة فريدة[35].

لذا نجد أن اليهودية تخلف مع الفلسفة اليونانية ومع الديانات القديمة أيضاً فهي تقوم على نظرة يحتل فيها يهوه مكانًا مركزيًا إذ تقوم نظرية اليهود إلى التاريخ في أوسع شمول على المذهب التاليهي[36] وهو المذهب الذي يقول عنه

(35) ص353.

(36) هذا المفهوم واحد من ثلاث مفاهيم مترابطة الأول: المعتقد الربوبي: يقوم على الالوهية وعلاقتها بالعالم على الفصل التام بين الالوهية وخلقها، واعبارهما من طبيعتين مختلفتين لا اتصال بينهما رغم أن واحدهما هو نتاج الآخر. أما المفهوم الثاني: المعتقد الحلولي: يقف المعتقد الحلولي أو معتقد وحدة الوجود، على الطرف النقيض من المعتقد الربوبي، ويتميز عنه بتقديمه أرضاً أكثر للنزوع الديني في النفس الإنسانية.

اسبينوزا: ويظن العامة أن قدرة الله لا تظهر إلا عندما تخترق قوانين الطبيعة خاصة إذا كان في هذا الخرق مكسب مادي له، كما تظن أن أكبر برهان على وجود الله هو خلل نظام الطبيعة... الله والطبيعة طرفان متناقضان... و لا تتصور عظمة الله؛ إلا عندما تقهر قوانين الطبيعة. وقد تبنى هذا التصور اليهود الأوائل[37] وعلى الرغم من هذا فإن بعض النصوص تشير إلى حدود هذه السلطة فنلاحظ أن الموتى و(الهاوية) خارجي عن السلطة (يهوه) فالموتى لا يسبحون (ليهوه) ولا يعبدونه: "عد يا رب نج نفسي، خلصني من أجل رحمتك لأنه ليس في الموت ذكرك، وفي الهاوية من يحمدك"[38].

وقد أسهم الفكر اليهودي بظاهرة مميزة وهي بقاء بابه مفتوحاً على مصراعيه لكل ألوان التطور، بحيث أصبح اليهودي اليوم لا يشبه ما كان عليه اليهود أيام داود وسليمان، فضلاً عن أولئك الأقوام الذين عاشوا في البداوة تحت حكم القضاة، أو الرعيل الأول الذي اتبع تعاليم موسى وهارون، فالنصوص تغيرت، والظروف التاريخية كذلك، والعقائد والطقوس أيضاً، بحيث يجد مؤرخ الفكر اليهودي نفسه أمام عدة أديان ومجتمعات مختلفة، غريبة بعضها عن بعض، لا تتفق في الاسم وتدخل بسببه في ركام متكتل[39]. بالإضافة إلى وجود رؤية يهودية للتاريخ قولها بالحركة والتغير فهي بهذا الموقف مغايرة لموقف الديانات الوثنية السابقة التي لاتؤمن بالتغيير؛ (لانها تخشى التغيير فإن الهندوسية اعتبرت التغيير الاجتماعي الجوهري مستحيلا)[40] فالتاريخ في اليهودية توتر دائم بين إمكانية الإلهية وإحباطاته الظاهرة. وثمة توتر حاد بين ما يجب أن يكون، وماهو كائن فعلاً. ونتيجة لذلك وضعت اليهودية أرضية الاحتجاج والثورة الاجتماعية. وقد ظهرت حركات اجتماعية من أجل تحسين

---

(37) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت: فواد زكريا، دار التنوير ط1، بيروت، 2005، ص65-66.

(38) المزمور 6، 6

(39) ظاظا حسن، الفكر الديني الإسرائيلي، اطوار ومذاهبه، القاهرة، 1971، ص152، وانظر: هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، منشورات المجمع العلمي، بغداد، 2005، ص77.

(40) هوستن، سميق، أديان العالم، ص352.

الوضع في البلدان التي تأثرت بالرؤية اليهودية للتاريخ، إذ كان أنبياء إسرائيل أنموذج لهذا[41]. ولكنَّ هذه الرؤية كانت غائبة عندما تحولت اليهودية والمؤسسة "الكنيس" عائقًا أمام تطور اليهود المسجونين في معازلهم في الغرب يوم كان التغير يعم أوروبا.

ولكنَّ اليهودية نظرت إلى الله نظرة محايثة قائمة على التشبية فوصفه (فإله الحكمة والإرادة وهو يفعل بالمشاعر كعاطفة الحب أو الغضب العادل، ولكن اليهود لم يخلطوا أو يشخصوا الله مع مخلوقاته: فلا العالم الطبيعي ولا الكائنات البشرية هي شذرات من الله)[42].

---

(41) هوستن، سميق، أديان العالم، ص355.

(42) هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ص71. وانظر: ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، 1979، ص121.

المبحث الثاني
الموت في الفكر اليهودي

إنَّ البحث عن حدث الموت يعني الحديث عن الحدث السياسي واثره في الوعي الديني على المستوى الجمعي والفردي إذ لايمكن فهم الوعي الذي تم تدوين به ميراث اليهود وتجاربهم الروحية من دون فهم الظروف السياسية التي طبعت الخطاب الديني إذ تتنوع خطاباته بتنوع مناطقهم التي تنوعت ظروفها وانعكست على ميراثها وهذا يظهر فيما جمعته التوراة من تراثيات متنوعة فهناك تراث اهل الجنوب كما تجلى في أسلوب يهوه والشمال سمي باسلوب الايلوهيم وقد تم دمجهما حتى يغدوا تراثا موحدا ثم دمج هذا الاخير باسلوب الكهنوتي في السبي البابلي حيث ظهرت مؤسسة الكنيسة التي ارادت ان تحافظ على الشعب من الذوبان في الدولة البابلية، من أجل غايات سياسية ودينية بين تمركز الدولة إلى تواريها خلف سلطة المؤسسة الدينية في بابل في ظل السبي حيث تم اعادة تاميم النص واضافة نسخة أخرى له تعبر عن وعي الكنيسة وهيمنتها على وعي المؤمن بها.

وقد تنوعت المواقف من الموت ففي هذه الاساليب الثلاث كانت الدنيا متمثله بحلم الدولة هي الغاية لهذا وجدنا ان الحياة الدنيا هي المركز والغاية المنشودة لكن بعد دمار إسرائيل ظهرت تحولات في تلك الرؤية حيث ظهرت اهتمامات جديدة يحتل فيها البعث محل اهتمام المؤسسة الدينية وهذا ادى إلى انقسام الفكر اليهودي حول الموت إلى مرحلتين يمكن ان نتناولهما بالآتي:

المرحلة الأولى: في الفكر اليهودي ولاهوت الموت:

بعد أن تبينا في المبحث السابق موقف اليهودية من الله ودوره المحوري إلى جانب اهتمام التوراة بالتغير بوصفه واحدًا من سمات التاريخ الذي يخضع إلى ارادة يهوه، وكيف اختلفت التوراة مع الفلسفة اليونانية التي كانت تخضع العالم إلى نظام له استقلالية في فيما تنظر التوراة إلى يهوه بوصفه الفاعل في مجال التاريخ وتخضع له الطبيعة. إلى جانب هذا نجد ان هذه الرؤية كانت تأخذ

بنظر الاعتبار الإنسان وحريته في الاختيار الذي يتسم بكونه مفتوح على التغير صوب الاصلاح. لكن هذه الرؤية كانت على تماس مع الفكر الديني السابق حيث نلمس انها كانت على تواصل في الاخذ منه إلا انها تخضعه إلى ثوابتها العقائدية التي هي الأخرى مفتوحة على التغيير قابلة على الاضافة اخذا بالحرية التي يتمتع بها الإنسان في التوراة.

ضمن هذا المجال تناولت اليهودية حادثة الموت ضمن تناولها للإنسان بوصفه يمثل العلاقة بين الروح والجسد إذ تناولت النصوص التوراتية الإنسان من حيث الخلق والتكوين إذ اشارت تلك النصوص إلى كونه مؤلفًا من روح وجسد فالروح هي الهواء الذي يعبر عن الاصل السماوي للإنسان والجسد هو الطين وهو يعبر عن الأصل الأرضي له، ويظهر ان اليهود كانوا يعتقدون بهذين البعدين المرئي الجسدي، والروح أو النفس (نفش) هي عنصر رقيق لا يرى [43]. التي تتوافق مع اسم الإنسان الذي تسميه (انوش)[44] أي الضعيف وقد يكون هذا الوصف وليد المنظومة السردية للتوراة كما تجلت في قصة ادم وخروجه من الجنة. وقد تناول الاسلوب اليهوي وهو يعبر عن ميراث أهل الجنوب من فلسطين كان هذا الاسلوب يتحدث عن الإنسان والخطيئة واتسم هذا الاسلوب بالحيوية والقصصية في تناول الاحداث ولايحترز من الاقتباسات من الادب البابلي والمصري. كما قلنا كان الاسلوب القصصي هو المهيمن في التعبير عن الأفكار المجردة ولكنَّه لم يكن ذا طابع فكري ابدا وقد صور الله بصورة الإنسان وجعل من الإنسان صورة عن الله وقد ظهر هذا في تصوير الجنة وكيف كان الإله يتجول فيها. وقد اخذت تلك الاحداث تعبيرا عن مشيئة الله الكلية التي حكمت على الإنسان بالخروج من الجنة وكتبت علية حياة المشقة. فالتوراة ترسم مستقبل الإنسان مقسوم على الماضي حيث الجنة عدن والحاضر الدنيا وهو يلعب دور مركزي إلى جانب المستقبل حيث الموت والسقوط في العالم الآخر كما ورد وصفه اول مرة في سِفر التكوين بوصفه عالم الهاوية أو (شاؤل)

(43) انظر: نائل حنون. قائد ما بعد الموت، ص122.

(44) انظر: هوك. الأساطير في بلاد مابين النهرين، ص18.

وكان في اول امر يحمل سمات لا تختلف كثيرا عن التصور عن (أرض اللاعودة) أو (العالم السفلي) كما تجلت في وادي الرافدين واليونان.

ولعل هذا ما تبينه التوراة في هذا النص الذي يذكرنا برحلة الموت في اساطير الموت والتي تناصت معها التوراة وهي تروي موقف يعقوب من وصف مصير يوسف عندما قام جميع بنيه وبناته يعزونه، فأبى إن يتعزى وقال: "بل انزل إلى عالم الأموات نائحا على ابني "وبكى عليه يعقوب"[45].

فهذا الموقف الذي عبرت من خلاله التوراة على لسان يعقوب يبين رؤية شائعة في وادي الرافدين كثفتها التوراة:

والميت يهبط إلى الهاوية ويبقى ابد الدهر

" 9 مثلما يضمحل السحاب وينزل

كذلك من يهبط إلى عالم الأموات لا يصعد

10 إلى بيته أبدا لا يعود

ومكانه لا يتعرف عليه"[46].

فالتوراة تتحرك من الطابع المادي الاسطوري صوب الطابع الاخلاقي وصولا إلى الطابع الكهنوتي الذي يجعل من الغاية الدينية هي الهدف النهائي من أجل المحافظة على الجماعة والتي تغدو معها الحياة الدنيوية هي الغاية النهائية ويتحول العالم الآخر إلى عالم غير مرغوب به، فإن (الهاوية) هي مسكن الأموات إلى الأبد وهي أرض السكوت وسكون الدائمين، ومن هنا تأتي ضرورة دفن الميت حيث تكثر القصص الواردة في التوراة عن موضع الدفن ومراسيم الدفن، بل لقد اهتم العبرانيون بدفن عبيدهم أيضا[47].

إن الاسم الدال على عالم الموت هو (شيئول) يقابله بالعربية الهاوية (فكنت كتني لم أكن فاقد من الرحم إلى القبر. أليست أيامي قليلة؟ أترك كف

---

(45) سِفر التكوين 37/ 35.

(46) سِفر أيوب 7/ 9-10.

(47) انظر: سِفر التكوين 25/ 9 -10 والإصحاح 33/ 19 و35/ 29 و50/ 1-14.

عني فابتسم قليلا. قبل أن أذهب ولا أعود. إلى أرض ظلمة وظل الموت. أرض ظلام مثل دجى ظل الموت وبلا ترتيب وإشراقها كالدجى)أيوب 10: 19-20.

وهناك نصوص تؤكد على نفي الحساب والبعث بعد الموت إذ طلب يعقوب من ابنه يوسف أن يدفنه مع آبائه يقول النص: (إن كنت قد وجدت نعمة في عينك فضع يدك تحت فخذي واصنع معي معروفا وأمانة. لا تدفني في مصر. بل اضطجع مع أبائي. فتحملني من مصر وتدفنني في مقبرتهم) التكوين 47: 29-31.

بل هناك نص يفيد تساوي الإنسان مع البهيمة في الفناء: (يذهب كلاهما إلى مكان وأحد. كان كلاهما من تراب وإلى التراب يعود كلاهما) سِفر الجامعة 3: 16-22.

أما بالنسبة للدعوات الأخلاقية والاجتماعية والدينية فإن المكافآت والعقوبات لا تتعدى الدنيا: (أكرم أباك لتطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك) الخروج 20: 12

أما التأملات اللاهوتية التي تظهرها التوراة عن المصير الإنساني بعد الموت إذ يرقد الموتى في (الهاوية) على درجات ومنازل مختلفة حسب مكانتهم في العالم العلوي.

(أنا قلت: في عز أيامي أذهب إلى أبواب الهاوية. قد أعدمت بقية سني) أشعياء 38: 10

لكن يبقى العالم المركزي هو الدنيا وما فيها بعد خسران جنة عدن التي تسقيها الانهار (فيشون، وجيجون، ودجلة "حداقل"، والفرات) يقابلها عالم الموت إذ يغدو عالم عبثي لا يأمل منه نفع ولعل هذا ما يكشفه هذا النص التوراتي: "فإذا كل شيء باطل وقبض الريح، ولا فائدة من شيء تحت الشمس"[48].

ومن سمات هذا العالم انه عالم يجتمع فيه الجبابرة والملوك وقتلى السيف والأخيار والأشرار كل مع عمله كما يذكر هذا حزقيال 32: 27-32. وهو عالم

---

(48) سِفر الجامعة 2/ 9-11.

تغيب فيه الذاكرة وأرض طابعها النسيان (هل يحدث في القبر برحمتك أو بحقك في الهلاك. هل تعرف في الظلمة عجائبك وبرك في أرض النسيان) المزمور 88.

وبين الأزمنة الثلاث يغدو الزمن الحاضر الدنيوي هو الزمن المرغوب فيه مقابل الماضي المتواري والمستقبل الذي يمثله الموت غير مرغوب فيه ثمَّ يأتي مفهوم البعث وهو مفهوم تعرض إلى تحولات مع تطور الفكر اليهودي. ولعل النص الذي يرثي به يعقوب ابنه يوسف يذكرنا بآلهة الخصب والنزول إلى العالم السفلي إذ يتكرر الرمز فيموت الإله وبعثه، من خلال نزول (يوسف) إلى السجن ثم خروجه منه فهو بمثابة موته الرمزي وبعثه، وكما إن خروجه الأول كان بركة وخيرا على من اشتراه كان خروجه الثاني وبعثه بركة على أرض مصر والبلاد المجاورة، كالإله الذي يمثل موته وبعثه حيا شرطا لاستمرار دورة الطبيعة، فيوسف لعب دورا في تنظيمه لنتائج دورتي الخصب والجدب المؤلفة كل منهما من سبع سنوات[49].

المرحلة الثانية: في تطور الفكر الديني حول الموت:

يشير اسبينوزا: (أنه إذا كان العبرانيون قد تميزوا بشيء ما عن الامم الأخرى، فانهم قد تميزوا بازدهار أحوالهم فيما يتعلق بالأمن في الحياة، وربما) حصلوا عليه من سعادة في التغلب على المخاطر الكبرى)[50].

. وهذا الامن جاء حين كان هناك عهد بينهم وبين الله وهذا مايشير إليه اسلوب الكهنوتي وكما ورد في سِفر الاحبار 17-26 وهي تشمل على نظره للتاريخ ترجمة في الحياة اليومية للجماعة فإنها تكفل للجماعة بأن تستمر بالاتحاد مع الله ولكنَّ تلك الجماعة حين خرجت عن هذا الاتحاد جاء الغضب من خلال اريميا من خلال (الكلام الذي صار إلى إرميا من قبل يهوه حين أرسل

---

(49) انظر قصة يوسف فيسِفر التكوين /الإصحاح 37 إلى الإصحاح 50. وانظر: فراس السواح، لغز عشتار، ص340 - 342. وانظر من أجل المزيد من التفاصيل شفيق مقار، الجنس في التوراة، ك1، دار يعرب للدراسات والنشر. ط1، دمشق، 2000. وانظر: ناجح المعموري، تأويل النص التوراتي "قميص يوسف"، دار تموز، ط1، دمشق، 2015.

(50) اسبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، ص

إليه الملك صدقيا... قائلا اسأل الرب من أجلنا لأن نبوخذنصر ملك بابل يحاربنا لعل الرب يصنع معنا حسب كل عجائبه فيصعد نبوخذنصر عنا. فقال إرميا هكذا قال يهوه إله إسرائيل: هأنذا أرد أدوات الحرب التي بيدكم التي أنتم محاربون بها ملك بابل والكلدانيين الذين يحاصرونكم خارج السور وأجمعهم في وسط هذه المدينة. وأنا أحاربكم بيد ممدودة وبذراع شديدة وبغضب وحمو وغيظ عظيم. وأضرب سكان هذه المدينة (أورشليم) الناس والبهائم معا. بوباء عظيم يموتون. ثم بعد ذلك قال يهوه أدفع صديقيا ملك يهوذا وعبيده والباقين في هذه المدينة من الوباء والسيف والجوع ليد نبوخذنصر ملك بابل وليد أعدائهم وليد طالبي نفوسهم فيضربهم بحد السيف. لا يترأف عليهم ولا يشفق ولا يرحم) إرميا 21: 1-7[51]. وهكذا فقد اليهود الأمن في الحياة بعد ان سقطوا في الخطيئة وخرجو عن عهدهم مع يهوه وبهذا فقدو الدولة وظهرت الكنيسة المؤسسة الدينية في ظل الأسر البابلي وهكذا ظهرت الفكرة الجديدة حول البعث أيضاً لأسباب خارجية، حيث يذهب ول ديورانت إلى أن اليهود لم يبتدعوا فكرة البعث في خلودهم إلا بعد أن فقدوا الرجاء في أن يكون لهم سلطان في هذه الأرض. وربما يكون قد أخذوها عن الفرس أو المصريين[52] وهنا ظهرت تصورات جديدة حول الامل بالبعث نتيجة للتطور الذي اصاب العقيدة اليهودية كما تجلت في الاخيرة من التوراة وأخذت العقيدة اليهودية بفكرة البعث بعد الموت وأول مفهوم للبعث كأحياء الموتى بعد موتهم إذ يظهر في سِفر (حزقيال)، للدلالة على قدرة (يهوه) من ذلك الإخبار عن قدرته على إعادة مملكتي (يهوذا) و(أورشليم) إلى سابق عهدها بعد ان مزقت وشرد أهلها[53]. وترد فكرة بعث الموتى والحياة بعد الموت بشكل جلي في سِفر المكانيين الثاني عندما قام يهوذا المكاني - قائد ثورة اليهود في إسرائيل ضد الحكم الروماني الجائر - عقب انتصاره في المعركة يجمع تبرعات ليقدمها ذبائح عن الخطيئة

---

(51) شفيق مقار، الجنس في التوراة، ص502.

(52) ديورانت، قصة الحضارة، مج1، ج3، ص345.

(53) سِفر حزقيال 37/ 1-10. ويرد في عدة مواضع من العهد القديم قيام عدد من أنبياء بني إسرائيل بإحياء الموتى، وهي بالنهاية دلالة على قوة وقدرة يهوه. انظر سِفرملاخي 4/ 32.

التي قام بها الموتى من مقاتليه قبل موتهم[54]. ففي الأخيرة تأتينا فكرة جديدة هي فكرة البعث والحياة التي يعد بها (يهوه) شعبه المختار. وهذا التناقض مرده إلى تطور الفكر عبر تاريخ العبرايين الحافل بالأحداث كما ان ظهور فكرة البعث كان لأسباب داخلية تتعلق بواقع العبرايين. إذ تعرض اليهود إلى الاضطهاد والتشريد من عدد المحتلين (بابليين وآشوريين ومصريين ويونان ورومان وفرس) مما ولد أحساسا عميقا بالظلم والغبن لا ينسجم مع وجود (يهوه) الذي يساند شعبه في أزماتهم، لذلك أوجدوا فكرة البعث والحياة الأخرى التي هي اقل قسوة من فكرة تخلي (يهوه) عن شعبه المختار.

وهناك اسباب أخرى متمثله بالاحتكاك بالثقافات الراقية في بابل وفارس القديمة حيث إنّ بيئة بابل أسرتهم وفارس حررتهم وبقوا تحت رعايتها لقرنين من الزمن والفراعنة ذوي العلاقة التاريخية القديمة فضلا عن التاريخ السوري والكنعاني[55].

وهكذا أخذ الخيال الديني اليهودي في تصوراته الجديدة وإبداعاته في بلورة مفاهيم جديدة تتعلق بالبعث والثواب والعقاب تختلف عن المفاهيم القديمة التي استمرت حوالي ثمانية قرون من اسفار موسى إلى السبي البابلي، فجاءت المفاهيم الجديدة حتى تؤسس لمنظومة جديدة في وصف العالم الآخر.

---

(54) سِفر المكانيين الإصحاح 12/ 43- 45. وترد فكرة البعث أيضاً في قصة موت الشيخ اليهودي (رازيس) على أيدي الرومان، سِفر المكانيين الثاني 7/ 33. وغي قصة استشهاد الإخوة الستة. انظر نفس السِفر 7/ 37. ونحن ندين بهذه الالتفات إلى الباحث برندن: S. G Brandon, Religion in ancient history K Compton printing ltd London - Aylesbury 1969,ph,190 -191.

(55) رشيد باني الظالمي، الميثولوجيا في النص التاريخي والديني، ص237.

الباب الثاني

مثاقفة التوراة مع التراث العراقي القديم

المبحث الأول: الطوفان بوصفه حدثاً (قراءة في قصة الطوفان التوراتية).

المبحث الثاني: أساطير الخصب - تموز أنموذجا.

المبحث الثالث: قصة آدم بين الجذور والامتدادات.

المبحث الأول

الطوفان بوصفه حدثاً

(قراءةفي قصة الطوفان التوراتية)

في هذه الوقفة نحاول أن نعرض للقراءة التوراتية للطوفان بوصفه حدثاً درامياً -ثقافياً، ونظراً لما تركه من اثار في لحمة الفكر العالمي[1] وليس في التوراة فقط، فهو يمثل صدى لذلك الحدث الأول، وانه طبيعي يمثل فعلا طبيعيا سواء كان كامنا في الطبيعة كما يعلل الماديون أم مفروضا على الطبيعة كما يقول اللاهوتيّون والميتافيزيقون الذين يفترضون للكون غاية خلق لها، أما كونه حدثًا ثقافيًا فهذا يعني إثارت الرمزية في ذاكرة الشعوب عبر ميراثها الجمعي من أدب وفن، يمثلان تلك التعليلات التي يراد بها كشف أسباب الطوفان، وعد البعض الطوفان حدثا فاصلا "بين بعدين: الأول أسطوري والثاني تاريخي[2].

ونحن نتعامل مع الطوفان بوصفه حدثاً ثقافياً أي مدونه نصية موقف من الطوفان وتعليلاتهم له، واساليبهم في تجنب تكراره من أثار، التي تظهر بوضوح في تلك المدونات النصية التوراتية والنصوص السابقه لها؛ أو التي جسدت موقفًا دينيًا وثقافيًا بإزاء ذلك الحدث الذي اعدته، حدثا بدائيا يمثل خلقا جديدا، ويمثل تأسيسا ثقافيا جديدا، أعطى شرعية الاستيلاء، وكما تقول مرسيا الياد: ان افعال البشر لاتخضع للتلقائية المحظة، إن معنى هذه الافعال وقيمتها لا يرتبطان بمعطيات الفيزيقية الخام، بل بما هي اعادة لفعل بدائي، وتكرر المثال. فالأبطال كانوا قدسوها في البدء في ذلك الزمان فيغدو الفعل لامعنى

(1) لقد كان الطوفان فعلا حدث عالمي اهتم به (الكتاب التوراتي والإغريقي والهندي وشرقي أسيا والأرخبيل الهندي واستراليا وميلاتيزيا وبولونيزيا وأمريكا الجنوبية، وأمريكا الوسطى والمكسيك وأمريكا الشمالية وأفريقيا، فراس السواح، مغامرة العقل الأول، ط2، دار الكلمة للنشر (بيروت، 1981)، ص12.

(2) مرسا الياد، أسطورة العودالايدي، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، (دمشق)، ص18.

(3) محمد خليفة حسن احمد، الأسطورة والتاريخ، دار الشؤون الثقافية (بغداد، 1988)، ص25.

له؛ إلا أن يكون اعادة فعل بدائي[3] فيغدو التغيير الذي جاء بعد الطوفان حدثا بدائيا قدسيا بالامتياز.

أولاً: المتن الحكائي للطوفان التوراتي:

1 - ملخص المتن الحكائي التوراتي:

حدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات أو أبناء الله أو بنات الناس أنهن حسنات فاتخذوا لأنفسهم نساءً من كل ما اختاروا، فقال الرب: لأبيدن روحي في الإنسان إلى الأبد، لزيغاته هو بشر وتكون أيامه مئه وعشرين سنة، كان في الأرض طغاة في تلك الايام، وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولد لهم أولاد، أربعين يوما وأربعين ليلة.

وعندما انسدت ينابيع الغمر وطاقات السماء فامتنع المطر من السماء ورجعت المياه عن الأرض رجوعا متواليا وبعد مئة وخمسين يوما نقصت المياه واستقر الفلك في الشهر السابع[4] في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أرارات وبعد إرساله للحمامة جاء الأمر الإلهي قابلاً (اخرج من الفلك أنت وامرأتك وبنوك ونساء بنيك معك، وكل الحيوانات معك[5] نزل نوح بعد أن طلب منه إلهه ومن معه وبنى مذبحاً للرب وأخذ من كل البهائم الظاهرة ومن كل

(4) تم العدد سبعة عدد فردي لا يقبل القسمة على العدد (2) والمتمثل بالذكر وأنثى إذ سيبقى كائن من الحيوانات أو الطيور سواء كان ذكر وأنثى، وعد الرقم سبعة رمزا لا يتوافق مع سير الإحداث فان القراءة للنص تنبأ مع أن العدد هو أربعة إذ تذكره التوراة على الشكل الأتي (سبعة سبعة) عندها لا يبقى أي كائن حي دون رفيق) الكتاب المقدس سِفر التكوين 7: 11، 8: 13 وانظر غسان عبد صالح، أساطير التوراة، رسالة دكتوراه آداب - جامعة بغداد غير منشورة 2002، ص120.

وهذا ما يشير إليه: كارم محمود أي بما يتعلق بالصور التي ظهرت عليه الحيوانات: صنف الحيوانات والطيور إلى: طاهرة، ويكون عددها (سبعة: ذكرا وأنثى) وغير طاهرة، ويكون عددها (اثنين ذكر وأنثى) من كل جنس. ويلاحظ في هذا أن العدد (سبعة) هو عدد (فردي لا يقبل القسمة على العدد (اثنين) الذي يمثل الذكر والأنثى، ومن ثم فسيبقى فرد من الحيوانات والطيور، سواء كان ذكرا أم أنثى، دون رفيق، انظر: كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصار للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، (دمشق، 1999)، ص217.

(5) الكتاب المقدس، التكوين 13: 14

الطيور الطاهرة وأصعد محرقته على المذبح فتنسم الرب رائحة الرضا وقال الرب في قلبه لا أعود ألعن الأرض[6] أيضاً من أجل الإنسان لاتصور قلب الإنسان شريرا منذ حداثته، ولاأعود أميت كل حي كما فعلت) وبعد ذلك وبعد ذلك بورك نوح وأولاده وقال لهم أثمروا وأكثروا وأملئوا الأرض، وابتداء، نوح في الفلاحة وغرس كرما[7].

2 - مكونات الوحدة الحكائية:

أ - غضب إلهي على البشر ويظهر هذا الغضب في الطوفان سواء كان مطراً أم مياهً جوفيةً.

ب - اختيار لبطل القصة وهو النبي نوح (ع) وهو منتجب مكلف لأنه كان رجل بار.

ج - تكليف نوح ببناء سفينة لإنقاذ عائلته وأولاده وزوجته وزوجات أولاده والحيوانات ثم انقاذ الحياة على الأرض.

د - القصة تقدم توصيفًا لنشوء البشرية في أبناء نوح، وهي توزع البركة على يافت وسام وتحرم اخوهم الثالث حام.

3 - نسيج البنية السردية:

إن النسيج الذي يقوم الراوي المفارق بسرد الطوفان إلى فعل مفارق خارج الطبيعة والدفاع لهذا الفعل دافع اخلاقي قائم على جذور ميثيولوجية قديمة نستشفها في ظهور الجبابرة: وهي تسمية لانصاف الإلهة عند الافكار الميثولوجية والتوراتية هنا تقدمه من خلال الزواج بين بنات البشر وأبناء الله. والسبب الثاني للطوفان تكاثر البشر وفي قلوبهم الشر. وهذا أيضاً يحيل إلى الغضب الذي ظهر في التصورات الميثيولوجية كما هو الحال في الصراع بين "تعامة مردوخ". اما السبب الثالث والذي يؤكد قربه من البعد التوحيدي والأخلاقي هو انتشار الظلم والفساد بين البشر على الأرض وهذا دافع للثورة الاخلاقية الاجتماعية.

---

(6) عبد المجيد همو، الله أم يهوه، الأوائل للنشر (دمشق 2003)، ص95.

(7) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، دار الكندي (بيروت، 1978)، ص52.

فالراوي يحاول ان يجعل من الدافع الاخلاقي سبب التغيير الكوني، أي انه ينطلق من بعد غائي يجعل من الكون تجسيدا لغاية إلهية وان البشر غاية تقوم على الايمان والخضوع لله، وهو امر تقوم عليه النظرة اللاهوتية، ولها جذور أولى تجعل من البشر مهمة القيام بالعمل والخضوع للارادة الإلهية.

فإن الراوي يقوم بهذا السرد معبرا عن تلك الرؤية الكونية التي تجعل من الدين سلطتها الفاعلة ومن السلطة الدينية الناطقة باسم الرب والتمثيل الرسمي لإرادة الرب. ثم أن الراوي يمارس عملية تعليل كوني في فضل اليهود على سواهم ويعتمد الراوي على فعل خلقي (ابتدا نوح فلاحا وغرس كرما وشرب من الخمر فسكر وتعرى داخل خباءه، فابصر "حام" ابو كنعان عورة ابيه واخبر اخويه خارجا، فاخذ "سام" و"يافت" الرده ووضعاه على اكتافهما ومشيا إلى الوراء وسترا عورة ابيهما ووجهاهما إلى الوراء فلم يبصرا عورة ابيهما، فلما استيقظ نوح من خمره علم مافعل به ابنه الصغير فقال ملعون كنعان، عبد العبيد يكون لاخوته، وقال مبارك الرب اله"سام" "وليكن كنعان" عبد لهم ليفتح الله ليافت فيسكن في مساكن "سام"، وليكن كنعان عبدا لهم)[8] حيث ان الراوي يجعل من هذه الحادثة التي يقوم بها "حام" ابو كنعان لعنة على "دون ذكر" "حام" ومباركة "لسام"، بشكل مباشر وهذه الاضافة التي يقدمها الراوي تقوم على توظيف عرقي يجعل من العنصر السامي العنصر المفضل.

وهكذا يمضي الراوي المفارق: "ورأى الرب، وقال الرب، وكان الطوفان وبارك الله نوحا، وعاش نوح "، افعال ماضية يتم بها استعادة فعل ماضي وتوظيفه في رأسمال رمزي للجماعة فهو يقدم تعليلًا لظهور الاشياء عبر تفسير افعال الطبيعة وتقديم تصور متعالي لتقدم العنصر السامي- اليهودي على غيره، عبر السرد، كما يقول شتراوس: ان كل اشارة في الحكاية هي احالة إلى شكل من اشكال الحياة المجتمعية، وهي انعكاس لواقع موضعي يفترض به ان يكون موجودا فيما مضى[9].

---

(8) الكتاب المقدس العهد القديم، التكوين 15.

(9) كلود ليفي شتروس، الاناسة البنائية، ت: حسن حبيس، مركز الإنماء القومي (بيروت، 1990ة)، ص187 - 188.

4 - وظائف السرد:

من الوظائف التي يمكن ان تبين اهمية السرد في بناء وتأسيس الذاكرة الجمعية التي يمارس من خلالها الإنسان اعادة بناء الاحداث بهدف خدمة الحاضر عبر تقديم تأويل وتفسيرات لحدث ماضي في خدمة حدث حاضر يمارس عملية توحيد الجماعة حول معنى، يتم خلاله اعادة امتلاك الرأسمال الرمزي للاخرين وتأويله في خدمة الجماعة الجديدة، وعلى هذا يمكن ان نلتمس الوظائف التالية:

1 . وظائف بنائية: ان الراوي يحاول اقامة بناء نص عبر السرد لاحداث متباعدة: الطوفان، النشوء بعد الطوفان، طبيعة الشعوب، يحاول ان يخلق بين هذه الابعاد الكونية علاقة من خلال حدث يقوم به "الله" ويختار "نوح" لهذه المهمة فيحاول الراوي بناء صورة كونية من خلال التشخيص والسرد للاحداث التي مرت بغربلة طويلة واضافات حتى تبدو بهذا الشكل بناءً كونيا يتصف باللاهوتية.

2 . وظيفة إبلاغية: فإن الراوي من خلال هذه القصة يحاول إبلاغ الناس المحتفين في الكنيسة أو القراء للتوراة عبر الزمن، يحاول أن يقدم أحداثا كونية حدثت البدايات عقاب على خطيئة وتفضيل للشعب على باقي الشعوب فهي بذالك تعتمد الإبلاغ بما سبق وقوعه عند بداية الازمنة، وهذا يحقق أمرين: الأول ـ انه يحاول أن يؤسس للاختلاف مع الآخرين، ويحد هذا الاختلاف عبر الحكاية التي تريد التأسيس لقداسة العرق اليهودي ودنس باقي العناصر والكنعاني على وجه الخصوص، فهو بهذا يؤشر إلى أزمة عنف متبادل بين الطرفين[10] وهذا ما يشير إليه (جان بوتيرو): حزاقيال فموضوع المفضل هو التركيز على تاريخ شعبه غير الأخلاقي حيث يصور ماضية بوصفه سلسلة من الخيانات، والاهمالات فهو القائل (لقد ازدريت أقداسي ودنست سبوتي ورجال نميمة كانوا فيك لسفك الدم وفيك أكلوا على الجبال وفي ربطك صنعوا الفجور من كشف سوءة أبيه...)[11].

---

(10) جان بوتيرو، ولاد اله، ت: جهاد الهواش، دار الأمة، ط1، (بيرون، 1999) ض 114.

(11) مرسيا الياد، أسطورة العدد الأيدي، ص30

- إنه يحاول أن يجعل من الطوفان حدثا بدائيا أعاد الكون إلى لحظة البداية، وتحويل الأرض إلى عماء ثم محى القديم، ومنح القديم الأرض، والشعوب الناجية تكويناً جديداً (إن إقليم يصار إلى احتلاله بغرض سكناه أو استعماله!! مجالاً حيوياً!! قد يحول، أولاً قبل كل شيء، من العماء (chaos) (الذي عقب الطوفان) إلى الكون (cosmos) أي إنه يقبل الطقس قد منح (الشكل الذي يصيره حقيقياً من الواضح إن الحقيقة العقيلة القديمة (قوة وفعالية ودموية)[12]. وهي تظهر أيضاً على أنها إستراتيجية التحبيك فهي الرغبة الدفينة لدى الإنسان في عرض تاريخه وهويته.

3 . محور الرغبة: إن المحور الذي يمثله بطل الحكاية والذي يتحول إلى منقذ ويقسم الناس بين أعداء يعارضون أهدافه ويقفون دون حصولها وبين مساندين لهذه الاعمال والنوايا التي توجهها فبطل القصة التوراتية هنا هو "نوح"رسول العناية الإلهية التي كلفته بانقاذ الجنس البشري والكائنات الحية جميعاً من خلال اختياره للازواج منها. (لكل بطل هجرة وانتقال من الطين إلى الالوهية من النسبي إلى المطلق. انتقال إلى ماهو اسمي وانقطاع عن ماض...، كهجرة البطل تجديد للحياة)[13].

فمحور الرغبة يمثله نوح الذي يواجه الطوفان مستعين بالمعونات التي يقدمها الرب له؛ ليفصل بين الذين اختارهم الله لهداه وبين الذين خرجوا عن عهده فهم الذين يقع عليهم العذاب، أمّا نوح بوصفه الجد الذي تنطلق منه سلسلة النسب للعهد الجديد يشكل نقطة التقاء الجديد.

وسرعان مايغدو هناك خلاف في الأجداد في من تقع عليه اللعنة لأسباب أخلاقية متعالية فهو "حام" أبو كنعان وسام أبو اليهود هذا يجعل الأمر الملعون (كان موجود من قبل، وكان ينعت بالأجنبي أو بالجار أو بالعدو، فالآخر هو من ليس له الأجداد أنفسهم ولا الآلهة نفسها ولا حتى اللغة نفسها التي لنا)[14].

---

(12) نادر كاظم، الهويات بين التحبيك السردي والتشكيل الإيديولوجي، مجلة فزدة، العدد 23، كانون الثاني 2003، ص104.

(13) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، مصدر سابق، ص135.

(14) كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى / ، ص228.

وهذا مرد اللعنة في تصور خطيئة حام، وبلبلة اللغات في بابل، كلها تحاول أن تجعل من الذات اليهودية أن تؤسس الاختلاف عن أعدائها الكنعانيين وتجعلهم خارج مورد الحق، وفي النهاية قتلهم واستباحة دمائهم باعتبارهم نسل الخطيئة التي يفرضها الله نتيجة لأعمالهم التي ارتكبها جدهم وهم ورثوها وورثوا الانحراف فالقصة هنا تحاول التأسيس إلى وحدة الجماعة اليهودية، فالقصة بهذا مارست التأسيس للصراع حول الأرض. ونعود إلى أن نوح كان يمثل محور الوعي يواجه الطوفان بمعونة الله، الذي أرشده دون سواء فالذي يمثل المحور الأول الله الذي أعان نوح والكائنات المنتقات من المخلوق، ويقابل ذلك المحور الآخر المغضوب عليهم من الخارجين على الميثاق الإلهي من البشر وباقي الحيوانات التي يظهر أنها أخذت بذنب وأبيدت معهم فلم يبق إلا ما هو مختار وهذا المختار الأكثر منه هو النافع للإنسان على ما هو قليل النفع.

لكن مكان الحدث وزمانه بدئياً حيث البدايات النشؤيات إذ حدثت الخطيئة في البدايات الحضارية التي شهدت الخروج على عهد الرب، إنها حكاية تستعيد حكايات أبطال المدن في العراق القديم حيث أصبح للإنسان دور كبير كما هو حال البطل التوراتي الذي يمثل القبائل البدوية الرُّحَل التي تعي إسقاط الدنس على تلك المدن المدنسة التي خرجت على الرب، ويتم استثمار هذه الحكاية في إعادة امتلاك ذلك الميراث الرمزي واستعادة التوحيد اليهودي الذي صار بعد ذلك توحيدًا عالميًا حيث أعاد إلى تلك التحيزات اليهودية النخبوية وحاول أن يجعل من نوح بطلًا نبياً منقذاً للبشرية عامة بأُفق إنساني شامل، وتخلص من تلك التحيزات السامية ضد الحامي - الكنعاني.

بمعنى أننا مع القصة التوراتية نرى تشويهًا للقصة لأسباب قومية ضد الآخرين ويعللون ذلك بأسباب أخلاقية تعود إلى اللعنة، حيث تبدأ القصة (وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض) أنه في هذه الجملة، نرى حيث البدايات وهي حقب طويلة كان اليهود خلالها شعباً متأخراً في الظهور، واستطاعت التوراة أن تعيد قراءة القديم بعيون اليهود لإسباغ الشرعية على جماعتهم وإسقاط الإكراهات على الخصوم وخصوصاً العراقيين، سومريين وبابليين، لأسباب صراعية طويلة وعلى الكنعانيين لأسباب صراعية على الأرض

والوجود وشرعنة القتل وعلى هذا فالقصة تعد سبباً ثانياً عبر القصة لإقصاء الكنعاني فبعد كشف عري الأب لا نرى القصة تبرز حدثًا سماويًا "طقوس الحب".

(وعزل نوح أبناءه عن زوجاتهم، ومنعهم من ممارسة طقوس الحب لا ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك والعالم يتعرض إلى دمار كهذا، وقضى بأن يسري هذا الحظر على الكائنات الأخرى كافة، فأطاع الجميع، باستثناء ابنه حام، وذلك لئلا يدخل في حسبان أخوية سام ويافث بأن الطفل الذي حملته في رحمها كان من نسل شيمها زاي الملاك الساقط، فسوّد الله بشرة حام)[15].

وهنا نلاحظ إلصاق تهمة أخرى بـ(حام) وجعل نسبه رمزًا للانحراف الأخلاقي اللاشرعي وربط هذا بالكلب الذي مارس الجنس أيضاً مع أنثاه، إنه إقصاء أيديولوجي يؤثث له القص بالتالي يؤثث إلى العنف ضد أبناء حام الكنعانيين المنافسين على الأرض.

إن هذا الحدث الثقافي يتحول إلى قراءة تُعبِّر عن السلطة الرمزية من حيث هي القدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية العالم أو تحويله وأن هذه السلطة لا تعمل عملها؛ إلا إذا اعترف بها وهذا يعني أن (السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل قوة وإنما في كونها تتحدد ببنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، أي ما جعل الكلمات لها قوى على حفظ النظام هو الإيمان بمشروعية الكلمات، وما ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تتجه وتولده)[16].

وتغدو كل تلك الحكايات التي تتخذ من اللغة وسيلة ومن السلطة الدينية الشرعية وتوجه رسالة إلى الشعب تحرك فيه رغباته وتعمل على إثارتها والعمل على تعزيز الإيمان بتلك القصص يمنح السلطة ورجالها الشرعية ويكسبهم سلطة على الناس إذا كانت سلطة المعتقد تعتمد ألفاظًا تعبوية قائمة على الإبانة الموصلة إلى الاقتناع بإمكانية تغيير العالم من السلب إلى الإيجاب، من التيه

(15) علي شول، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، دار السلام (بندن، 1987)، ص97.
(16) كارم محمود، أساطير التوراة الكبرى، ص231.

إلى الدولة، من الشتات إلى الكيان، هذا يجعلها ممكنةً عبر الاعتراف الشعبي بتلك الرموز وشرعيتها، فالرموز تتجسد بالأشخاص داخل الفضاء الحماسي الذي يرافق الموقف.

وهنا تكمن خطورة تلك القراءات في الاستعادة الأصولية في خلق مخيال إقصائي.

المبحث الثاني
أساطير الخصب
تموز أنموذجاً

الزواج المقدس والإله دموزي، ثنائية معرفية، تشكلت في بعد طبيعي مثل استجابة الفرد إلى إيجاد حلول لما يحيط به من ظواهر يسعى إلى إيجاد تفسير لها ثم العمل على استرضاء تلك الطبيعة، وقد شكل هذا في النهاية جملة من الأساطير كونت مجتمعة البنية الثقافية لذلك المجتمع.

لقد عملنا على تأكيد الفعالية التاريخية (للحدث)، باعتباره الثاوي وراء تلك الأساطير ويشكل باطرادها سلاسل، من خلال متابعتها، فإنها تفتح شبكة من الممكنات التي تشكل تلك الأساطير، التي نتعامل معها بوصفها غاية بحد ذاتها، مبتعدين قدر الامكان عن التأويل الباطني مكتفين بالتفسير الظاهري بوصفها وسيلة لكشف المعنى متخذين من (الحدث) كأساس ومن اطراده كوسيلة في متابعة السلاسل التي ممكن أن تحيل إلى أخرى ومن ثم ممكن أن تتعرض إلى مرحلة تجعلها أكثر تجريدا أي صوب صورة ميتافيزيقية لاهوتية، تجعل التعامل معها غير ممكن من دون توسط تلك الأساطير التي شكلت الواسطة بين (الحدث) والنص القدسي في التوراة والإنجيل فيما بعد هذه الحلقة التي جاءت استجابة لإشكالية خاصة، ومن هنا يجب التأكيد على الآتي:

1 - يجب إضاءة الأساطير المتوسطة بين الحدث والتجريد الميتافيزيقي واللاهوتي.

2 - كشف الظرف التاريخي للحدث.

وعلى هذا ممكن متابعة آليات تشكل المعنى، فالتغيير الذي يطرأ على الحدث الطبيعي أو التاريخي يكمن في بعدين: أن يرتفع (الحدث) ليندمج في الأساطير فينتج تاريخ مؤسطر، أو إنزال الأساطير واسطرة (الحدث) الذي سوف يشكل معنى مضاد لتلك الأساطير في البدء جاءت استجابة لحاجة وتفسير لظاهرة، مرتبطة بوعي معلن فإذا ما تم إنزال تلك الأساطير وإسباغها على حدث تاريخي فإن هذا سيولد الضد (كما قلنا) بمعنى انه سيخلق قطيعة مع ذلك الوعي

الذي نشأ فيه أي الوعي الطبيعي. لان التوظيف سوف يسبغ معنًى جديدًا وسوف يحرف في المعنى الأول لهذا آثرنا هنا أن نصف ذلك المعنى الأول ضمن محيطه التداولي الطبيعي. الذي شكل تعاليًا بالحدث من بعده التاريخي إلى الأسطورة وهذا حدث من خلال الآليات التالية:

1 - حذف الزمان، مما يجعل الحدث الممتد عرضة للتغيير عبر مسيرته من الشفاهية إلى التدوين.

2 - إنزال الأساطير واظفائها على حدث أخر، عبر أسطرته وتقديم تفسيرًا ووصفًا له يتسمان ببعد أسطوري متعالي على التاريخية.

3 - إخضاع الحدث إلى الطقس، مما يجعله عرضة لتكرار في سبيل إدراك الحدث الأول المعنى الأصلي (لأن تذكر الحدث ألبدئي وتحيينه يساعد الإنسان البدائي على تحيين الحقيقي والاحتفاظ به)[17]

4 - ربطه بمكان رمزي يشكل علاقة بالأعالي من ناحية وبالعالم السفلي من ناحية أخرى وهذا المكان يتغيّر بتغيّر المتحدثين الذين يعيدون إضفاء ذلك التراث على أحداثهم أو إدخال التراث لتلك الثقافة في تراثها فتغيير الأسماء والأماكن ضمن بعد يشكل صدام الحضارات وصراعها وإعادة امتلاك تلك الحقائق وإسباغها على تراثنا من خلال إحلال آلهتها محل الآلهة القديمة، في فعالية تعكس صراع التواجد وفرض السلطة وامتلاك الأرض والرأسمال الرمزي وتأميمه كما فعلت التوراة.

وبعد هذا التمهيد نؤثر العودة إلى الثنائية المعرفية الزواج المقدس/ الاستشهاد (الفداء). عبر فعالية الزواج المقدس فقد طالعنا في تلك العلاقة التي ظهرت بين الراعي (تموزي) والهة الخصب (انانا - عشتار) وهي تشكل نمطًا من أنماط الزواج المقدس، ثم يعقب هذا نزول انانا إلى العالم السفلي.

هناك روايتان لنزول عشتار (انانا):

فالرواية الآشورية المتأخرة تختلف في النهاية عن الرواية السومرية من

(17) مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، دمشق، ص133.

حيث النهاية إذ في خاتمة الأسطورة التي أعقبت نزول عشتار إلى عالم الأموات. فحين تكتفي الرواية الآشورية بموافقة آلهة العالم الأسفل "ابريشكيكال" على إخلاء سبيل أختها "عشتار" من قبضة ذلك العالم مقابل وضع بديل عنها فيه بموجب قانون ذلك العالم بأن من دخله، إلهاً أو بشراً، لا يخرج منه إلا مقابل وضع بديل عنه يحتجز فيه[18].

وقد يشير هذا إلى فعالية الفداء إذا ما عرفنا هذا الاعتقاد الآشوري له ما يبرره من وجود فداء بشري.

أمَّا الرواية السومرية ففيها تفصيلات أخرى عن خروج الإلهة عشتار (انانا) ذلك العالم وصلة الإلهة (تموزي - تموز) بهذا الحدث ولقد اختلف الباحثون في الباعث لنزولها إلى العالم من أجل استعادة زوجها (تموز) من أسرار عالم الموت، ولكن لا يوجد ما يؤيد هذا الرأي فيما وصل إلينا من نصوص مسمارية ومنها هذه الأسطورة، فليس منها ما يشير إلى أن (تموز) كان موجودا في ذلك العالم قبل نزول عشتار إليه ففي الرواية السومرية ما يشير إلى نقيض ذلك فإن (انانا) (عشتار) نفسها كانت السبب في حبس تموز في ذلك العالم وأنها هي التي قدمته بديلا عنها مقابل قيامتها منه. وارتأى باحثون آخرون احتمال أن الباعث الذي من اجله نزلت إلى عالم ما بعد الموت إنما كان لإطلاق أرواح الموتى منه، وسترد بعض الإشارات في النص الآشوري إلى هذا الغرض وهو غرض لا يعلم تفسيره على أن الرواية السومرية تتضمن إشارة قد توضح الغرض من نزول انانا (في رأي طه باقر)، ففي الأسطر 75 - 88 من نص هذه الأسطورة تجيب هذه الآلهة أبواب العالم الأسفل بعد استجوابه لها عن سبب نزولها أنها جاءت من أجل الاشتراك في شعائر الدفن الخاصة بزواج الآلهة (ايريشكيكال) المسمى (كو - كال - أنا) ويبدو أن هذا الزواج كان قبل مجيء نرجال إلى العالم الأسفل وزواجه بالآلهة)[19]. ولكنَّ هذا التعليل غامض نظرا لما لاقته من معاملة قاسية من أختها؛ لكن كريمر يعلل ذلك النزول في وجود

(18) طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد، ص236.
(19) المرجع السابق، ص237.

غاية لديها تكمن في سعيها إلى توسيع سلطتها لتحكم جهنم أيضاً بالإضافة لحكمها السماء[20]. ولكن فراس السواح له تعليل يرى (عشتار) هنا هي آلهة القمر[21] التي تنزل عند المحاق إلى العالم السفلي وبعد كل قطعة من ملابسها وحليها التي ارتدتها عند قيامها بهذه الرحلة ما هي إلا كناية عن مراحل دورة القمر الذي يكتمل في منتصف الشهر ويهبط متناقصا خلال الجزء التالي من دورته)[22]. لكن هذا التأويل ليس صحيحا لان إله القمر أباها (نانا)[23]. (سن) وهي آلهة الزهرة في الصباح ترمز للحرب وفي السماء آلهة للحب والخصب عند الآشوريين ولكنَّ التعليل الذي نعتقده سببا لنزولها هو أن الإنسان المبكر كان يعزو كل شيء إلى قوى مفارقة ميتافيزيقية ولهذا حين يبحث عن سبب التغيير في فصول السنة فانه يبحث عن سبب جاء بفعل خطأ ارتكب في البدء كان سببا للموت والخضرة لهذا وجد التعليل في اندفاع عشتار التي كانت رمزا للخصب وهي تمثل أيضاً محاولة لإشراك الرجل في الخصب وهذا يدفعنا إلى تحليل الخطاب الأنثوي والخطاب الذكوري.

1 - الخطاب الأنثوي:

الذي يقوم على أساس المشابهة بين المرأة والأرض والخصوبة إذ تتوحد المرأة صوفيا مع الأرض وتتبدىء الولادة، على الصعيد البشري، شكلا أخر من الخصوبة الأرضية وجميع الخبرات الدينية التي لها صلة بالخصوبة والولادة ذات بنية كونية. إن قدسية المرأة متوقفة على قداسة الأرض. وللخصوبة الأنثوية نموذج كوني هو نموذج الأرض - ألام، ألام الكونية، حيث يعتقد أن الأرض - ألام قادرة على الحبل بمفردها، دون مساعدة زوج، وإننا لنجد أثارا من مثل هذه الأفكار القيمة في أساطير الولادة القدرية.

وتتفق مع هذه المفاهيم المنطقية الاعتقادات التي تتصل بالخصوبة العفوية

(20) صموئيل كريمر. من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، مكتبة المتنبي، بغداد (د. ت)، ص264.
(21) فراس السواح، لغز عشتار، ط5، مطابع العلجوني، دمشق 1993، ص69.
(22) طه باقر، المرجع السابق، ص246.
(23) محمود القميني، الأسطورة والتراث، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1993، ص93 - 94.

عند المرأة وقواها السحرية - الدينية الخفية التي تحدث تأثيرا حاسما في حياة النبات والظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تعرف باسم (المطربركية) مرتبطة باكتشاف زراعة النباتات الغذائية التي زرعتها المرأة فقد كانت المرأة أول من زرع النباتات الغذائية. فأصبحت هي المالكة للأرض وما تنتجه من محاصيل فالمكانة السحرية الدينية التي احتلتها المرأة وسيطرتها الاجتماعية التي تمتعت بها لها نموذجها الكوني المتمثل في رمزية الأرض الأُم[24] ومن الواضح أن الإنسان القديم كان يعتمد المشابهة بين المرأة والعالم إذ يعتمد منهجا يقوم على المشابهة بين شيئين متماثلين بسلوكهما، وأحيانا بشكلهما وأحيانا أخرى بحقيقة أنهما يظهران معا في سياق محدود وطالما أن هناك علاقة ما يمكن تأسيسها. فإذا تماثل شيئان فيمكن لاحدهما إن يكون علامة للأخر وبالعكس[25].

ومن النماذج على هذا الخطاب:

1 - الإله (نمو) كانت البحر الأول المختلط التي تضج في أعماقه بذرة الكون، و(نمو) تصل كل الأطراف وتغمر الجهات وتسود الأقاصي. ومثل جنين كان مرتفعًا الكون (آن - كي) يتكون في (نمو)، مثل بذرة كان يشقها ويبزغ. وهذا يؤكد التخصيب الذاتي[26].

2 - وقد ظهرت السلطة فاعلة لدى الإلهات المسؤولات عن ألواح القدر وعشتار واحدة منهن فهي آلهة الحب والجمال كما هي الآلهة الحامية (تشكل سلطة الأمومة وتظهر في هذا النص آلهة الأمومة "مامي" أو كما تدعى أيضاً "ننماخ" أو "ننخر ساج" أو "ننتو" وهي ألام الكبرى وهي أيضاً الأرض والتربة الخصيبة يعادلها عند الكنعانيين عشيرة، وعند الإغريق "جبا" وفي كريت "حيا" وفي أسيا الصغرى "سبيل" وكل الثقافات القديمة عبدت الآلهة أنثى كبيرة، وهي الأرض - ألام التي كانت مركزا للحياة الروحية وعلى الرغم من صعود الإله الذكور، بقت سلطة الأمومة فاعلة

(24) أمير توا يكو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة: ناصر الحلواني، الهيئة العامة للقصور الثقافية، 1996، ص10.

(25) خزعل الماجدي، سِفر سومر، دار الثورة للصحافة والنشر، بغداد.

(26) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ط1، مطبعة الكلمة، بيروت، 1980.

وممكن أن تلمسها في هذه التعويذة:

- أنت عودة الآلهة، مامي، أيتها الحكمة
- أنت الرحم ألام
- يا خالقة الجنس البشري
- اخلقي الإنسان فيحمل العبء
- اخلقيه، يحمل العبء [...]
- ويأخذ عن الآلهة عناء العمل
- فتحت ننتوفمها
- وقالت للآلهة الكبار
- لن يكون لي أن أنجز ذلك وحدي
- ولكن بمعونة انكي سوف يخلق الإنسان
- الذي سوف يخشى الآلهة ويعبدها[27].

وفيما يخص عشتار فقد كانت تجسد الأنوثة كآلهة الحرب في بداية اليوم والهة للحب في نهاية النهار فعلى المستوى الأول كانت آلهة حامية للملك وسلطانه فهي انتصار للملك وسيطرة للحظ، فعشتار حظ الملاك ومن هذا (سرجون الاكدي محبوب عشتار)[28].

2 - الخطاب الذكوري:

وهناك ديانة أخرى ذكورية ترى أن الخلق نتيجة لزواج مقدس بين إله السماء والأرض - آلام هذه الأسطورة ذات انتشار واسع وهي الأسطورة المثالية بامتياز، تقوم بدور نموذج للسلوك البشري ولذلك يعد الزواج محاكاة للزواج المقدس الذي سوف يؤثر في أنحاء العالم كلها، فإن الخبرة البشرية في

(27) ليو اوينهايم، بلاد ما بين النهرين، بغداد، دار الشؤون الثقافية الهامة، بغداد، 1981، ص138 - 139.

(28) محمود القميني، المرجع السابق، ص138 - 139.

مجموعها قابلة لان تكون مماثلة للحياة الكونية، وبالتالي قابلة لان تتقدس لان الكون هو أعلى ما خلقته الآلهة وتتبع طقوس الزواج المقدس والانفلات الجنسي الذي يمثل حالة اللاتمايز (العماء) التي كان عليها العالم (...) إلى حالة ما قبل تشكلها في الحياة وضمان ولادة جديدة كلية للحياة، ونتيجة الأمر خصوبة الأرض ووفرة المحاصيل[29].

إن سر التجدد الدوري للكون هو الذي أسس الأهمية الدينية للربيع من ناحية ثانية في ديانات النبات ليست ظاهرة الربيع الطبيعية ولا ظهور النبات هو الذي يهم، وإنما هو العلامة التي تمهد لإعلان السر الكوني، وهذا ممكن أن نتلمسه في السلسلة التالية من الأساطير التي تشكل الزواج المقدس.

1 - حيث بزغ من (نمو) الكون (السماء والأرض) يخرج مثل جبل الأرض والسماء في الرحم الكوني يتبادل كل منهما كان لا يفارقها مثل جلد ولحم حتى ولد لهما (انليل) رب الهواء الذي عاش بينهما فكبر وتمطى وفصل بينهما فارتفع (آب) عاليا وبسطت (كي) واخذ انليل يرفع بينهما وتظهر لنا هذه الفعالية من خلال بنية التثليث حيث الأب (آن - السماء) وإلام (كي - الابن)، الابن (انليل - الهواء) وتفسير هذه الأسطورة في ملاحظة الموقع الذي ظهرت فيه فلو وقفنا اليوم في صباح يوم كثيف الضباب قرب ساحل العراق الحالي في فم شط العرب، فما الذي سيلوح لناظرنا؟ سترى بلا ريب سحب منخفضة تتعلق بالأفق، وينابيع مياه عذبة تنزح من تحت الأرض وتختلط بالمياه المالحة للخليج. أمّا المسطحات الطينية المنخفضة المؤلفة للأرض اليابسة، فلا يمكن رؤية أكثر من بضعة أقدام منها[30]. ولهذا نظير في الفكر المصري آلهة السماء توت وإله الأرض جب والإله شو، إله الهواء يرفع بدنه نحو توت[31]. ومن هذه الأسطورة يظهر ثالوث آخر يشكل المركز بالنسبة لنا وهو ثالوث الأب (انليل - الهواء) و(نتليل - ألام) والابن (نانا اله القمر) حيث يغوي (انليل) الملقب

(29) جورج رو، العراق القديم، ترجمة: حسين علوان، وزارة الثقافة، بغداد، 1984، ص138.
(30) جورج سارتوت، تاريخ العلم، القاهرة، 1957، ص87.
(31) سيفر سومر، المرجع السابق

بالجبل الشامخ والراعي الذي يغوي العذراء (ننليل) وبعد حدوث الغواية يعاقب انليل من قبل الآلهة:

[يا انليل... أيها الفاسق اخرج...

يا انليل... أيها الفاسق اخرج من المدينة... اخرج

يا [نوناميز]... أيها الإثم من المدينة[32].

وينزل إلى العالم الأسفل وتتبعه (انليل) الحامل (بدنانا - القمر) ويعترضها فتتبعه وهنا يغويها من جديد حتى ينجب منها ثلاثة من الآلهة هم (مسلام تاي) و(نتازو) و(البجبيبل) ثم أنجبت (ننليل) (نانا) فقبع أولادها الثلاثة في العالم الأسفل فداء لولدها (نانا) الذي صعد إلى الأعلى العظيم وتبعها انليل وزال العقاب عنه بعد نفاذ مشيئة الآلهة وكلمتهم [33].

ومن الواضح أن الأسطورة تحاول أن تقدم تعليلًا لظهور الأشياء متخذة من الفعالية الجنسية الإنسانية كتعليل عبر سبغ المماثلة على الكون. وكانت لظهور إله القمر المشع (نانا) الابن المفتدى وهذا يذكرنا بتلك الطقوس التي تقدم في محارق الفداء إلى إله القمروعشتار فيما بعد، ومن الملاحظ أن هذه الأسطورة تشكل انبثاق الأصل وتؤكد على سر التجدد الدوري، والفداء حتى يصبح الفداء فعالية مركزية، الخصب احد امتداداتها التي سيوف تنفذها الآلهة عشتار بأشكال متنوعة منها:

أ - انانا تموزي (تموز) عشتار (انانا)، جلجامش

ب - عشتار (انانا) والملاك (اوين - دكال) وهنا سوف نمضي في متابعة انبثاق أسطورة الخصب عبر الأساطير التالية:

1 - علاقتها بجلجامش وهذه العلاقة تظهر على مستويين: المستوى الأول يرد ذكره في أثناء الملحمة حيث يأتي (انكيدو) متحديا (لجلجامش) فصار أهل المدينة يقارنون بينه وبين جلجامش (ولما هي القداس للآلهة أشجار احد الهات

---

(32) طه باقر، المرجع السابق، ص12.

(33) المرجع السابق، ص108.

الحب وشكل من إشكال الآلهة عشتار) وقد فسر هذا المشهد بأنه يشير إلى الشعائر الدينية الخاصة بما يسمى "الزواج المقدس" اقترب جلجامش ليتصل بها في السماء فوقف انكيدو في الدرب وسد الطريق بوجهه[34]. أي انه كان يمارس طقوس الزواج المقدس، أمَّا المستوى الثاني، فبعد عودته منتصرا على خمبابا عرضت عليه عشتار حبها ولكنَّه رفض ذلك بقوله:

- ماذا علي أن أعطيك لو اتخذتك زوجة
- هل سأعطيك السمن والاكساء
- وأي ضر سأناله لو تزوجتك
- أنت ! ما أنت إلا الموقد الذي تخمد ناره في البرد
- أنت قصر يتحطم في داخله الأبطال
- أنت فيل يمزق رحله
- أنت يبر يلوث من يحمله
- أنت قربة تبلل حاملها
- أنت نعل يقرص قدم منتعله
- أي من العشاق الذي اختر لهم من لحببته على الدوام
- تعالي أقص عليك مآسي عشاقك

من أجل تموز حبيب صباك فرضت البكاء والنواح عليه سنة بعد سنة وأحببت طير الشراق ولكنك ضربته وكسرت جناحيه وهاهو أحاط في البساتين يصرخ نادبا: جناحي! جناحي[35].

ومن هنا فنحن من خلال كلام جلجامش وعملية تذكر الحدث ألبدئي وتحيينه يساعد الإنسان المبكر على تمييز الحقيقي والاحتفاظ به أو (الظهور الأول لسيء هو المهم وهو المشروع لا ظهورا ته المتعاقبة إذ يلعب (زمن

---

(34) المرجع السابق، ص1212.

(35) مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ص337.

الأصل) الذي هو زمن قوي لأنه الادعاء أو الظرف الذي حصل فيه "خلق جديد". أمَّا الزمن الذي انقضى بين الأصل واللحظة الراهنة فليس زمناً (قوياً) ولا زمناً هاماً. هكذا يكون لدينا الفداء التموزي فعالية طبيعية تحاول عشتار أن تستعيدها مع آخرين من خلال التمثيل الذي تمثله الكاهنة المنذورة للمعبد دور عشتار فيما يمثل الملك دور تموز وقبل ذلك هذه الأسطورة تحاول تحيين الزمن استعادة للحظة الأصل وهنا النقطة الثانية بعد جلجامش حيث يجري تكرار طقسي لهذا الحدث الأول نزول (تموز) حيث يجري هذا العرس الإلهي بين (أنانا - عشتار) وبين الملك (أون وكان) (2000-15600 ق.م) ومما لاشك فيه أن كاهنة عليا قامت بدور الآلهة (أنانا- عشتار) في ذلك العرس الإلهي فالملك أقام لها مذبحاً وأجرى الشعائر المقدسة، حتى تمنحه الحياة السعيدة الطويلة وتهبه شارات الملوكية: "العصا" والصولجان)[36]. فهذه أدوات تملكها (أنانا) منحها لها (انكي)[37]. وهنا يظهر واضحاً دور الخطاب الذكوري في الخصب - والفداء.

وهنا علينا أن نتابع فعالية الإنتاج لتلك النصوص باعتبارها تشكل حدثا فعليا يعكس فعالية إنتاج ثقافي لها اطراد في الواقع مما يثبتها كفعالية إنتاجية تتيح تشكل شروط الامكان، حيث هناك حدث هو (الفداء التموزي) له دلالة معينة داخل في (سياق) الفداء الأول الذي ورد في الملحمة السومرية ضمن (الزواج المقدس) والخطيئة لـ (انليل) ثم ما أعقبه من فداء، تكرر هذا في سلسلة من أساطير الخصب السومرية ثم البابلية، ثم في المنطقة المحيطة، فإنها تشكل ترابط في بناء واحد يهدف إلى غاية في القضية المراد تحقيقها. وبالتالي يشكل نظام تواصلي لفعالية الإنتاج الثقافي للنص، الذي كان يقدم تبريرا لظهور تلك الظواهر وكأنها جاءت بسبب خطأ حدث في البدء بسبب كائنات إلاهية، إن المعنى الذي يدفع تلك العملية لإنتاج تأويل يعكس دور الحياة مقابل الموت وهي انعكاس الاضطرابات الطبيعية التي تترك اثر انعكاس، لدى الإنسان لهذا تظهر محاولاته في إيجاد حلول لتلك الاضطرابات وتقدم تفسيرات لها وضمن هذه الإشكالية جاء خطاب الخصب - الفداء في فعالية تقوم على المشابهة بين

---

(36) المرجع السابق، ص36 - 37. طه باقر، المرجع السابق، ص31.

(37) سِفر سومر، المرجع السابق، ص31.

الفعالية الإنسانية والفعالية الكونية من خلال مطابقة التشابه بالنتيجة أو السلوك أو الشكل، وعلى هذا أصبح تموز قربانا يقدم لتبرير الاضطراب الذي يحدث عند تبدل الفصول وما يصاحبها من ظواهر، وعلى هذا فإن الفداء كأسطورة وطقس تقع في الوسط بين الملحمة السومرية في الحلقة والخطيئة ثم الفداء من جهة وبالملحمة البابلية في الخليقة من جهة ثانية حيث تم إرساء الفداء كفعالية أساسية في الخلق ففي الوقت الذي أصبح خلق الإنسان كنتيجة لنزول تموز إلى العالم السفلي أصبح خلق الإنسان قائما على الخلق من اله مقتول بعد عملية فداء كبير قام بها (أيا) ثم (مردوخ) حيث قتل الأب (آبسو) والام (تعامة) حيث خلق من جسدها كهيولي العالم سماء وأرض.

وهناك أسطورة بابلية متأخرة تتحدث عن أهل الآلهة على الرغم من قصر النص ولكنّه واضح يبين كيف مجيء الآلهةِ بموجب هذا النص فيما بينها مثل قصيدة الشاعر (هزيود)

تقول الأسطورة على هيئة زوجين، ذكر وأنثى والاتصال ما بينهم بزواج الولد من امه وقتل أبيه أو الزواج من أخته فكان أول زواج إلاهي لم يكن معروف اسمه.

(خاين) أو (هاين) والآلهة الأرض وقد ولد زوجين من الآلهة هما الإله المسمى (اماكندو) (أيضا اسم الإله الخاص بالحيوانات الوحشية) والآلهة البحر، وتزوجت الآلهة الأرض من ابنها (اماكندو) الذي قتل أباه (خاين) وكذلك ولادة ازواح أخرى من الآلهة لم يبق من أسمائها محفوظا في النص سوى الإله (لخار) (اله الماشية) والآلهة (النهر) وسمي من الإلهات هما (كائتم) gga"tun - كشتنا nin-geshtinna ونورد فيما يلي:

قال [الآلهة] الأرض لابنها[لماكندو] هلم أجمعك

فاقترن لماكندو بأمه الأرض وقتل أباه[خاين]

وأضجعه في [دنو] المدينة التي يحبها.

واستحوذ [لماكندو] على سيادة أبيه، وتوزج أخته آلهة البحر

ثم جاء [الخار] ابن[لماكندو] وقتل أباه وجعله يستبد [دفنه]

في [دنو]

وتزوج [الخار] أمه الآلهة البحر

وقضت الآلهة البحر على أمها الأرض

وتزوج الإله... أخته الآلهة النهر

وهكذا يكون الفداء فعالية أساسية وهنا نستطيع أن نربط الخطاب الموجود في الملحمة السومرية (انليل) والفداء لآلهة القمر (نانا) (سن) واعتباره اصلًا يعاد تكراره في الخصب حيث نجد هذا الأثر واضحًا في القربان (تموزي) حيث جسد دور الراعي ومثل الخطاب الرعوي كانعكاس للآلهة (نانا - سن) اله القفار والرعي وقد لقب تموزي على انه (الثور السماوي) والراعي فهو يعكس الاحتمالات آلاتية:

1 - أن تموزي كان ملكا سياسيا وقد يكون قد تعرض البلد في إثناء حكمه لمحنة طبيعية أو سياسية وتم التضحية به لأنهم كانوا يحملون الملوك أوزار ما يحدث وهذا يظهر في الملك البديل في بابل.

2 - أنه كان أفضل ما لدى الشعب ووجد انه أفضل ما يمكن تقديمه من قربان لدفع الشر عن البلد وإرضاء الآلهة عليهم.

3 - أن يكون مجرد فعالية تمثيلية تقوم على استعادة لحظة التكوين السومرية (انليل - ننليل) والزواج المقدس مثلما حدث هذا مع عشتار والملك على الرغم من ان هناك من يستبعد إن يكون تموزي ملك[38].

(38) يقول أنيس قريحة دراسات في التاريخ، دار النهار للنشر، بيروت، 1980، ص46 (ان اصل كلمة تموز سومري zi - dumu ومعناها (الابن الذي يقدم أو يبعث من العالم السفلي) وهذا المعنى يرجح على المعنى الآخر الذي اقترحه بعضهم (الابن الباراو الأمين) إلا انه يؤكد (هنالك مصدر يقولانه كان الملك الرابع لأقدم سلالة ملكية للتاريخ حكمت في أرخ) أو أرك وتعرف بالوركاء) ومن نسل جلجامش وممكن إن يكون قد مات فدية للحياة أو الأرض، وقد ذكر يوسيدسيوس في تاريخه إن الساميين، زمن المحنة التي تبدد كيان الأمة، كانوا يلجأ ون إلى تضحية أحب الناس إليهم أو أرفعهم مقاماً إرضاءاً للآلهة.

4 - كان (تموزي وعشتار) يمثلان ثنائيا مثل (موت - وعناة) فيما باقي الأساطير التي يحدث فيها الزواج المقدس والذي من أهم صفاته العلاقة غير الشرعية بين الزوجين والإنجاب غير الطبيعي الخارق للعادة. وهذا ممكن ملاحظته في الأساطير التالية:

أ - أسطورة أدونيس: انه ابن ملك من جبيل (سنيراس) من ابنته مرة

وعند افتضاح أمرها أراد أبوها قتلها فشفقت عليها الآلهة فانقلبت بطريقة سحرية إلى شجرة المر أو البخور، وبعد عشرة اشهر (لا تسعة) انبثق أدونيس من قشرة جذع الشجرة. وتقول قصة أخرى إن خنزيرا بريا شق الجذع بنابه فانبثق أدونيس. لذا كان البخور يحرق في عبادة أدونيس.

وهناك تفاصيل في أسطورة أخرى أنه عندما ولد أدونيس ورأته عشتروت (أو أفروديت) عشقته طفلاً لجماله المفرط فأخذته وخبأته في صندوق وهبطت به إلى العالم السفلي إلى الرب (اللاتو) (اللات) وأودعت الطفل هناك. ولكن عندما فتحت اللاتو أو برسفوني ربة الظلمات الصندوق وشاهدت جماله عشقته هي أيضاً وأبت تسليمه إلى عشتروت. فنزلت عشتروت لتفتديه، ولكن عبثاً حاولت فاحتكمتا إلى إله الجو زيوس فقضى أن يعيش قسماً من السنة في العالم السفلي مع برسفوني والقسم الآخر في العالم الفوقاني مع أفروديت.

وتنتهي القصة بمأساة، فأدونيس يقتل وهو يصطاد في غابات لبنان قتله الإله أريس الغيور الذي تجسم في خنزير، وسارعت أفروديت حافية القدم، عارية الصدر تفتش عن حبيبها فقدمت قدماها، والزهر الذي لامس قدميها أصبح احمر هو شقائق النعمان[39].

وفي هذه القصة ظهر الاب (الزوج) والزوجة (الابنة) والابن، وهذه القصة تشكل تداخل قصتين هما تموزي وتززريس من جهة أخرى حيث تداخل الثقافتين في التأثير على جبيل (لبنان).

---

(39) المرجع السابق، ص54.

ب - أسطورة أوزريس:

وهو إله مصري كان لعبادته اثرا بعيدا في تطور فكرة الأخلاق والخلود عند المصريين القدماء. ويظن أن له أثرا في تطور المسيحية في القرن الأول. ايزس زوجة اوزريس هي أخته من (جب) أرض و(نوت) الجلد، وكان لهما أخ يدعى (ست) الذي حسد أخاه وأخته على سعادتهما. فقتله عندما كان في الصيد وقطع الجسد إلى أشلاء ونثرها في جميع أنحاء مصر.

حزنت ازيس على موت زوجها (وأخيها) اشد الحزن فصارت في البلاد تجمع الأشلاء. وهناك رواية تقول إنها جمعتها ووضعتها في صندوق ورمته في النيل الذي جرفه إلى المتوسط إلى ساحل فينيقيا عند جبيل[40].

ثم إنها (أي اوزيس) أنجبت من أوريس ابنها حورس بطرقة معجزة. إذ هناك بنية ثلاثية (أب) (أم) اقتران غير شرعي أو إنجاب معجز وهذه كلها لا تشبه قصة تموز - عشتار ذات البعد الثنائي بل تشبه قصة الخليقة السومرية وكلها تستعيد ذات الأصل حيث الاب وإلام العذراء والابن المفتدى والابن المفتدى أو الشفيع وهذا يجعل الفداء أصل والخصب فرع منه.

---

(40) المرجع السابق، ص31 - 32.

المبحث الثالث

قصة آدم بين الجذور والامتدادات

إن ما نسعى إليه من تناولنا حياة "آدم" تحليلنا لمستويات السرد التي تعرضن لها ولاسيما إنها قد تم تناولها بوصفها قصة قدمت في التوراة بصفة خاصة بوصفها قصة تقدم تفسيرًا لظهور الكون والأشياء المرتبطة به، وسنتناولها عبر ثلاثة مستويات:

الأول: الحدث السردي بوصفها قصة تخضع لقواعد السرد.

الثاني: ما تقدمه من تصورات تخيلية عن الزمان والمكان.

الثالث: آليات الإقصاء عبر علاقة الأنا بالآخر من أجل تأسيس الذاكرة الجمعية.

وعلى هذا فإننا لا نتعامل معها على على أساس معياري يقوم على الصدق والكذب ولا على بعد التأصيل والبحث عن أصل الذاكرة، بل إننا نتعامل معها بوصفها قصةً تقدِّم تصورات سردية تنطلق من خلفية عقائدية معينة وعلى هذا الأساس جاءت هذه التصورات:

أولاً: الحدث السردي: وهذا الأمر يدرس الوظائف السردية التي تأخذ الأبعاد التالية:

بنية الوحدة الحكائية: وفيه ثلاثة مستويات من الرواة، ولا نتناول هذا الأمر بالتفصيل وهم:

1 - أما الراوي المفارق أو 2 - الراوي المتناهي أو هذا الأمر يربطنا بالوظيفة التي يقوم بها الراوي وهي تمثل الوظائف التي قد تظهر في النص التوراتي:

ملخص للقصة:

هي الوظيفة التي تقوم على وصف الأحداث الأولى التي شهدت الظهور البشري أي افتراض وجود جداول للبشرية شهدت بزوغ الحياة الأولى التي لا

تخلو من تكليف يناط بهذا الكائن أو بغاية كانت وراء ظهوره والتي مثلها هذا الكائن التي وصفت التوراة حياته في ملامح رئيسة هي:

1 . **آدم وحواء**: خلق الله آدم من تراب ونفخ فيه نسمة حياة فصار آدم نفسا حية ثم أسكن آدم في جنة عدن التي كان فيها كل شجر شهي للنضرة وفي وسطها شجرة **معرفة الخير والشر**. وقد كان هناك نهر يسقي الجنة ثم يتفرع إلى أربعة فروع: احدها نهر فيشون، ويحيط بأرض الحويلة، والثاني نهر جيحون ويحيط بالأرض كوشي والثالث نهر حداقل شرق أشور والرابع نهر الفرات. وأوصى الرب الإله آدم أن يأكل من كل شجرة الجنة ماعدا شجرة معرفة الخير والشر حتى لا يموت، واحضر كل الحيوانات والطيور إلى آدم ليرى ماذا يدعوها فكل ما دعا به آدم صار ذلك الشيء، لكن آدم لم يجد معينا نظيره فأوقع الله سباتا على آدم فنام فاخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما وبنى من ضلع آدم امرأة واحضرها إلى آدم فسماها امرأة، لأنها أخذت مني، لذلك يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسما واحدا.

2 . **الخطيئة**: كان آدم وامرأته عريانين وهما لا يخجلان وكانت الحية أكثر الحيوانات دهاءً فأغرت المرأة بالأكل من شجرة المعرفة حتى تكون هي وآدم مثل الله عارفين الخير والشر، فأخذت المرأة من ثمرها وأكلت وأعطت لرجلها أيضاً فأكل فانفتحت اعينهما وعلى أنهما عريانين واحضرا ورق تين وصنعا لانفسهما مآزر. وسمعا صوت الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته فنادى الرب آدم وقال له أين أنت؟ فقال آدم سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأ. فقال الله: من أخبرك انك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك إلّا تأكل منها؟ فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. وقالت المرأة: الحية أغرتني فأكلت.

3 . **لعنة الأرض والبشر**: فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية على بطنك تسعين وترابا تأكلين كل الأيام حياتك واضع عداوة بيتك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها هو يسحق راسك وأنت تسهت عقبه وقال للمرأة:... الى رجلك يكون

اشتياقك، وهو يسود عليك. وقال لآدم: ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل الأيام حياتك، بالعرق تأكل خبزا حتى تعود إلى أرض التي أخذت منها لأنك من تراب وإلى تراب تعود.

4 . **الطرد من الجنة**: ودعا آدم اسم امرأته " حواء " لأنها أم كل حي وصنع الله لآدم وامرأته قمصلة جلد وألبسها، وقال الله: لقد أصبح آدم كواحد منا يعرف الخير والشر، فلعله يأكل أيضاً من شجرة الحياة فيحيا إلى الأبد. فأخرجه الله من جنة عدن ليعمل في الأرض التي اخذ منها وأقام الله شرقي جنة عدن الكروبيم (الملائكة) وتهيب سيف فتغلب لحراسه طوق شجرة الحياة.

مكونات الوحدة الحكائية:

بعد هذا الملخص الذي احتوى على أربع نقاط آدم وحواء والخطيئة ولعنة الأرض والبشر والطرد من الجنة وهي البنية العامة للنص الذي يشكل قصة رمزية تمتد إلى تناصات كثيرة سوف نعرض لها فيما بعد، أما الأدب فنحن في مكونات هذه القصة التي تظهر في الوحدات التالية:

1 - بطل يتم انتخابه أو انتدابه إلى فعل خلق جديد يتم اختيار الرب الله ليكون تعبيرًا عن هذه السلطة والمكانة فالبطل يمثل فيه ثلاثة أبعاد:

الأول: بوصفه النموذج الكامل الذي يداعب الرغبة لدى المتلقي/ المؤمنين وقد تحقق له نموذج وقد يحرك فيه الإيمان وإدراك ما يحيط به.

والبعد الثاني: انه يشكل تسويغا للسلطة الدينية والاجتماعية التي يتحول البطل خير مبرر لوجودها وسابغ الشرعية عليها.

والبعد الثالث: هو "اللعنة" القدر المتعالي الذي يحول حياة البطل إلى مأساة، لكنها أيضاً تجعل منه الانموذج الذي يحقق ارادة السماء على الأرض من خلال القصة وما تتبعه من احداث وأوصاف بما تملكه من أدوات تستطيع أن تجعل من الصور التخيلية ممكنة على صعيد الوصف والسرد، وبهذا نجد ان تلك الرواية السردية تقرب إلى الاذهان ما هو متعالي سماوي من ناحية ومن

ناحية أخرى فإنها تسبغ الشرعية والمقبولية على الشعارات التي ترفعها تلك السلطة عندما تجعل البطل قادرًا على إشباع رغبة الأفراد.

يتم الرحيل من البؤرة المكانية: من الواضح أن البطل لا يرحل في أثناء الحدث بل انه يشهد من اللاوجود إلى الوجود بفعل إرادة خاله له وبفعل تلك الإرادة يشغل هذا الكائن مكانة عليا على الرغم من انخفاض مكانته من حيث التكون العنصري الذي يرجع بنا إلى تصور العلاقة بين العناصر التالية، نور (ملائكة) النار (الشيطان) وتراب (آدم) (آدم مخلوق من تراب إلا انه عارف فالحركة هي من لا يعرف إلى معرفة من اللا وجود إلى الوجود لكن هذا يقود بالأخير إلى الخروج من الجنة وبدأ حياة جديدة خارج الجنة، ومن الملاحظ أن آدم يمثل إرادة إلهية وهذه الإرادة تمتلك رغبة مطلقة على الخلق واحد الأمثلة على هذه الإرادة قصة خلق ادم بوصفه يمثل معجزة "يهوى" الذي خلق من طين كائن من دون الملائكة "الكروبين" إلا انه يمتلك القدرة على المعرفة التي حصل عليها بواسطة الرب وهو دليل على سعة معرفة الرب على الكروبين. وبذلك أنهى مرحلة في رقي فعل التوحيد الذي مر بمراحل متعددة تلمس بدايتها في قرى الرافدين في جرمو حيث تم اكتشاف تلك التماثيل الأولى التي تؤكد على الآلهة ألام ثم ظهرت المرحلة الكتابية حيث هناك تعددية في الآلهة مقابل وجود الله يرأس هؤلاء الآلهة هو "انو" ثم ظهر المرحلة الثالثة المهمة في تاريخ التوحيد السابق للتوراة في الديانة البابلية حيث أصبح مردوخ الآلهة المتعالي المطلق الإرادة التي حصل عليها بواسطة تفويض من قبل مجلس الآلهة وأصبح يملك الخلق بواسطة الكلمة الخالقة واستطاع أن يقاوم الظلام الذي تمثله "تعامة" التي سوف تصبح فيما بعد تمثل الحية "التنين" أو الشيطان في المسيحية التي يقاومها المسيح مثلما قاوم مردوخ وتعامة (الحية - التنين) وقضى عليها. هكذا كانت فعالية الخلق اكبر دليل على إثبات الألوهية وأيضاً تمثل تيد ان التباين بين الملائكة (الكروبين) والرب من جهة، وبين تلك المخلوقات والإنسان المخلوق طين الذي يمثل روح الرب والطين هذا المزيج يجعل جزء منه سماوي والآخر أرضي جزء يشده صوب السماء وجزء آخر تشده صوب الأرض وهذه المسألة تظهر أن الرب الذي نفخ في "آدم" هذا الذي يمثل الروح التوراتى ترى الروح تكمن في الدم، وهذه الثنائية بين الطابع الإلهي

السماوي وبين البشري الأرضي تمثل سمة الإنسان واحد مكوناته وهذا أيضاً يمتد عميقا في الماضي حيث نلاحظ في التصورات السومرية هناك طريقتين في الأرض تمثل سمة الإنسان وأحد مكوناته حيث نلاحظ محاولة خلق كائن يقوم بالعمل بدل عن الآلهة وهذا الكائن تمت تسميته "اللوللو" Lullu. العملية الأولى الخلق من الطين والثانية من دم اله قتيل.

الخلق من الطين. على اثر ثورة الآلهة على العمل تقوم الآلهة نمو Nammu عند ذلك نقلت نامو Nammu الأم البدائية مولدة الآلهة جميعاً

نقلت لابنها انكي الشكاوى (قائلة):

عندما تعمدين إلى عرك كتلة من الصلصال.

"غادر فراشك يا بني

ومارس مواهبك بذكاء

(...)

قام بإعداد قالب

وعندما توصل انكي بشكل طبيعي

إلى إنجاز مشروعه بدقة (؟)

تسخريها من ضفاف الابسو

تقررين بعد ذلك مصيره يا أماه

سوف نعطي شكلاً (؟) لصلصال ذلك

الغالب وعندما ترغبين أنت بنفسك

تصفي له (طبيعة) (...)

سوف نساعدك بنجاح

سوف يكن مساعداً لك"

(آدابا) - (Abapa): ينظر إليه على انه الإنسان الأول أو الحكيم الأول (أو هو احد الحكماء السبعة) لكنه ليس خالدا ينسب إليه اختراع اللغة والحديث. وفي رحلة الصيد السمك في الخليج ضربته اله كسر أجنحتها فاستدعاه إنوا (Anu) في السماء يمتثل بين يديه عندئذ أمره (أيا) وألبسه كساء من وبر الإبل كان يلبس حدادا وندما وأوصاه إلا يتناول طعاما هناك وبعد أن رحب به تموز Tmmuz أعلن آدابا أنه يرتدي ثوب الحداد تفجعاً لغيابه عن الأرض. كما أن اعترافه الصريح بأنه مذنب أسعد الآلهة إنوا الذي قدم له طعام الحياة وشراب الحياة لكنه رفضت تناولها وهبط إلى الأرض وعاد إلى اريدو.

أمّا الزوجة التي أغرتها الأفعى فتندفع صوب الحصول على تلك الغاية الذي تمثل فعل غائي جعل آدم يندفع صوبها بعمق تلك الرغبة الجامحة التي كانت توصيات الرب تحول دونها فكان يندفع بفعل مساعدة حواء وترغيب الأفعى وهذا يؤكد على تحويل المرأة إلى فعل يفصح على عدم الطاعة فكان الحدث يدور ضمن مكان ضيق تمثلته التوراة عبر تلك الحدود وكأنه يشمل منطقة الشرق الأوسط من مصر شمالا والحبشة جنوبا وصولا إلى الموصل والفرات تلك حدود المنطقة المذكورة في تصوراتهم لجنة عدن التي هي المنطقة الخصبة حيث بداية الحضارات القديمة ولكنَّ الرب لم يكن يعرف إلا عندما سأل آدم عن مكان المساعدين وهم بين مخادع هي الأفعى بعدها العميق في الشعور بوصفها من عوارض الرغبة العميقة التي كانت تدفع الاثنين صوب ما كان محرما ومرغوبا فيه بتشجيع بدون وراية من قبل حواء وبذلك فإن الرغبة المتمثلة بالأفعى هي العدو الذي كان يظن آدم انه مساعد بل هو المخادع الذي يوسوس له من الداخل والخارج فكان العدو الأفعى وبعدها هي التي استمال آدم خدعته حواء فكانت حواء بذلك في المحور المعادي ولم يكن هناك محور يساند رفضه إلا خشية من الرب ولكنَّه في النهاية اندفع.

وقد استثمرت الأفعى (المخادعة) التي تقدم نفسها بوصفها تمتد بدورها إلى تلك الأفعى التي سرقت عشبة الخلود من جلجامش وإلى ذلك التنين البحري الذي يمثل العالم السفلي بوصفه يسيطر على عالم السفلي الذي قتله ننورتا أو هي تلك التنين المتمثل بنعامة والتي تمثل المسخ التي قتلها مردوخ. وهي فعل الرغبة الجنسية في عالم النفس لكن البطل يندفع صوب الرغبة فتزال

وبين آدم والإله انكي (إي سيد الأرض) هو رب الخصب ويشكل مع زوجته ننخرساج ثنائي في "دلمو" الجنة السومرية حتى نجد بين الاثنين تقاربًا كبيرًا.

الحكمة: حيث يشترك الاثنان في كون الاثنين يمتلكان معرفة بالأشياء فالإله "انكي" سيد الأرض يتميز بالحكمة مثلما آدم حسب ما ظهر من قبل حيث يلعب انكي في أسطورة بدور آدابا دورا آخر منسجما مع الأدوار التي سبق الحديث عنها فهو الذي خلق آدابا حليم مدينة اريدو ومنحه الحكمة والمعرفة.

والعلاقة بالمرأة حيث نلاحظ أن آدم قد كان له علاقة بحواء التي خلقها من واحد من أضلاعه. وهنا نلاحظ أن انكي كان يمارس الخلق من خلال الاتصال الجنسي وهذا الأمر دفعه إلى الاتصال أحيانا اللاشرعي وهو أمر كان لدى السومري يريد ظهور كائنات غير مفيدة لهذا قال أنها أخطاء ارتكبتها الآلهة لهذا يبرر الاتصال الجنسي فانه لا شرعي لهذا تغضب الآلهة ألام تنخرساج فتصيبه بالمرض ومن ثم تخلق له من تعينه بفتاة الضلع التي تعينه في مرضه:

ونلاحظ أن لفظ "آدم" العبري يشير إلى صفة المريض: وهنا نلاحظ انه يرد لفظ آدم على انه يشير إلى المرض في معرض الحديث في التوراة عن وصف عبسو ويعقوب (قال عبسو ليعقوب الضمني من هذا الأحمر وربما كان عدسا مطبوخا) لأني قد أعييت (مرضت) لذلك ولهذا اسمه ادم والمرض.

ونلاحظ أن الاثنين كانا يحظيان في منطقة خارج البعد الدنيوي فانكي كان يعيش في الجنة السومرية "دلمو" وآدم في عدن ونلاحظ أن الفعل المعدي الذي يحصل عبر أكل من الشجرة من قبل آدم وحواء بتوصية من بعضهم والعقل الحسي إلى انكيدو والمرأة التي أسهمت في حصوله على المعرفة واكتشاف المحيط به وثمة إمراض يتعلق هو القاص بين قصة ادم التوراتية وقصة "آدابا" حيث نلاحظ أن التوراة تؤكد على قول أن الرب حاول منع آدم من الحصول على الخلود بحسب النص الذي سبق ذكره نلاحظ الأمر يشكل تناصًا مع قصة آدابا الذي تعرض الريح الجنوب فكسر أجنحتها لهذا أرسل إلى إنو هناك يظهر

وظهر في الديانة البابلية أيضاً تقدم عملية الخلق من دم إله قتيل

ستقوم ننتو بعجن الطين

فليعطي انكي طينا اعجنه

فتح انكي فمه

قائلا للآلهة الكبيرة

وسنذبح هناك احد الآلهة

إله وإنسان معاً

سيجد أن في الطين أبدا

وعلى هذا فقد خلق الإنسان من طين أثباتا للإرادة الإلهية وتميت العملية داخل عدن وقد خلق لآدم من ضلعه امرأته حواء.

وهذا الأمر أيضاً له ما يشبهه الفكر العراقي القديم حيث تظهر أمامنا التقارب والتدخل النصي القوي بين عدة نصوص قديمة سومرية وأكدية منها. بين آدم وانكيدو تمثل إرادة آلهة في الخلق كائنا من طين حتى يكون ندا قويا لجلجامش:

"يا اورورو" أنت التي هذا الرجل، يا "اورورو" أنت التي خلقت هذا الرجل فاخلقي الان غريما له وليكن مضاهيا له في قوة اللب والعزم وليكونا في صراع مستديم لتنال "أوروك" الراحة والسلام طالما سمعت "اورورو" ذلك غسلت يديها تصورت في قلبها صورة لأنو وغسلت: "اورورو" يديها وأخذت قبضة من طين ورمتها في البرية، وفي البرية خلقت "انكيدو" القوي وفيه تقارب بين ألاثنين من حيث كان انكيدو قبل أن يتصل بالمرأة التي أرسلها له جلجامش لا يعرف شيئا عن نفسه ولكنه بعد ذلك أصبح غريب حتى على الوحوش التي عاش بينهم قادر له ما لم يكن يدركه وهكذا آدم بعد أن أكل من الشجرة التي رمز الأنوثة، فالشجرة تؤكد الفعالية الجنسية والأمانة التي محلها الإنسان والتي جعلته أمين على فرجه وقيم على زوجته وظهر له عريه بعد أن أكل وأدرك حاجات كانت خافية عنه.

الحجب ويرى عريه بوصفه صفة تدفعه إلى الستر والابتعاد عن الأنظار لكن ليس هذه من مقومات الثقافة ومكوناتها.

وتكون النتيجة أن يتم طرد "آدم" بعد أن تجاوز المحرمات وخرج عن الطاعة مختلف عن الملائكة وظهر انه كان له مميزات تقربه حديثه المرهونة بتوجيه متعالي من قبل الرب ولكنه حر ضمن حدود طبيعته الأرضية لهذا عاد إليها وعاش خارج دلمو فقد الخلود إلا أنه ضمن الخلود عبر التناسل وأدرك وظيفته التي تكمن بالعيش وتعمير الأرض ولهذا خلق في كل النصوص القديمة فكانت تلك اللعنات التي تم حينها من قبل رب التوراة على الحية وحواء وآدم عبر تلك القصة الرمزية، قصة تحاول تبرير المعاناة التي يعيشها الإنسان في ظل الظروف البدائية حيث كان مطرودا بعيدا عن عدن وعن الخلود بفعل ذلك النسق القار.

وهكذا يعود البطل إلى حيث مكانه الحقيقي إلى بؤرة المكان الذي ينفى إليه (الأرض) إلى ذلك التراب الذي جبل منه ليكون سيد الأرض مثلما كان (انكي) ويكون مخصب لها.

بنية القصة:

1 - فعل خلق من الطين لتحقيق غاية إلهية هي اثبات قدرته المطلقة التي بدايتها واحد هو مثل "آدم" الدليل الملموس لتلك القدرة التي جعلت من هذا الكائن المتواضع عنصرا أرضي (الطين) يتفوق على سواه وقد حقق الرب انتصارا صاعقا.

2 - بنية الشخصية يشير للقصة بوصفها تمثل النموذج الأول فهي قصة تحاول أن تعلل جملة من الظواهر في ظهور الخلق على انه فعل غائي لإرادة متعالية وانه تحديد لهذا المختار على انه ينتمي إلى هذه الأرض وبالتالي يمثل نموذج للحضارة الإنسانية وتبرير لعدم الخلود ولقساوة الطبيعة بذلك يتم تحديد نسل آدم فهو أب للبشرية وما قام به في ذلك الزمن البدائي تمتد أثاره إلى اليوم ومعه تمتد اللعنات هكذا تريد القصة القول حيث الاعتراف بنموذجية آدم وإسقاط غيره في كونهم الأسباب المباشرة للخدعة.

وهكذا تقدم القصة تعليلًا له البدء نفسه من أفعال ونتائج ثم تحملها لتلك الفترة لقراءة توراتية اختزالية ظرف تاريخي معين يحاول أنه من ذاتها النموذج الكلي الذي خلقه الرب على صورته ذكر وأنثى (فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى) ثم جعله وكيله في الجنة بوصفه الفلاح الذي يصح ذلك المكان فغيره (واخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليصلحها ويعتني بها وأمر الرب الإله آدم قائلا: كل ما تشاء من جميع أشجار الجنة ولكن إياك أن تأكل من شجرة معرفة الخير والشر لأنك حين تأكل منها حتماً تموت) وهذا النص يتعامل الرب بالمخادعة مع ادم وكأنه يستعيد قصة آدابا السابقة الذكر.

نسيج البنية السردية:

إنَّ الراوي في النصوص المقدسة يقدم فعلا نمائيا يكمن وراءه سرد لنصوص هو التوظيف الديني فهو يتحدث عن حقائق لذات متعالية وبلسان الرب أحيانا وراوي ضمني شاهد ومعاونه للأحداث فهو يسعى إلى بناء صورة لحكاية رمزية يمثل إنموذجاً أول تحت إطار مفارق زماني ومكاني يعطي انطباع بدئي حيث تكمن فيه العناصر التالية: الله يوجه رسالة إلى الملائكة تمثل فيها قدرته على الخلق في خلق الإنسان من طين أي ما هو وأطيء من ناحية لعناصر فاقد كل الميزات التي تكتسبها الكائنات المفارقة للعناصر ثم تمثل أمامنا محوراً آخر لصراع بين وصايا الرب الذي يعلم لأسرار الأشياء ومجموعة الملائكة.

العهد القديم:

الإنسان أنموذج (آدم + حواء) علاقة زواج يقابلها الحية وهي كائن يتصف بالمسكن يقوم بوظيفة التامر والغواية والخداع بحوض عندما حدث على الأكل من الشجرة والغواية لأنه يعلم انه فعل غير سليم لهذا فهي تشجعهم على فعل ذلك، والخداع في تذكيرها أن المنع لم يحصل إلَّا لأن الرب أراد منع هؤلاء من الحصول على الخلود.

ونلاحظ أن هذه القصة الرمزية هناك حوار للراوي وللمكان والزمان المحتملين، على المستوى الأول أن الراوي يظهر في القصة التي يذكرها العهد القديم.

1 - وظائف الراوي المفارق أي الراوي الذي يقدم للسان المحكي وهو متعالي زمانا ومكانا لأنه مفارق له فهو يقوم بالوظائف التالية:

الوظيفة التمجيدية: حيث يقوم في هذه القصة التي جاءت ضمني نسق تكويني وصف لأفعال الرب الواحد القاهر القادر على خلق المخلوقات من لا شيء وهو الذي يوجد آدم وحواء داخل الجنة ويمنح آدم تلك القدرة مقدماً على فعل النتيجة، جسدها ذلك الكائن الأول الذي يحظى بتقدير الرب من دون الكائنات الأخرى وتشكل تلك القصة إطارًا تمجيديًا رساليًا للعنصر البشري من دون باقي الكائنات التي هي أرقى أو أقل منه بين الملائكة وبين الجن ويكون هذا الفعل بمثابة امتحان لهذا الكائن الذي يغدو مركز الكون وتغدو حضارته عن الحصيلة المهمة لله وما يعانيه الإنسان فهو بسببه لأنه لم يكن قادرا على الصبر على فعل الرب فالراوي عندما يذكر هذه الحكاية بإطارها الرمزي يمنحها تمهيدًا للبشر وفعل التكيف الذي يتمتع به.

2 - **الوظيفة البنائية**: تحاول الحكاية عن لسان الراوي أن تقدم نسقًا متكاملًا من الرؤية للكون وتعلل ما يعانيه الإنسان فهناك وصل بين ثلاث أماكن، الله، عدن، الأرض وهذا الفعل الذي يحدث محاولة لدراسة أنساق حكائية متكاملة تجمع بين القدرة المثالية لله مقابل التعددية ومحاولة إثبات تلك الوحدانية في مقابل امتحان سماوي للإنسان والمعرفة التي تجمع حب الإنسان وأولاد الإنسان آدم وما يدور بينهم من صراع، أي بين الراعي والمزارع وكلها أنساق متعددة تحاول الحكاية أن تقدمها وقد تم الإشارة لها داخل إطار حكائي واحد من دون أن يحدث خلل في البناء وذلك لاعتمادها وظيفة التنسيق التي تحاول تقدم الحكاية بمعيار واحد متماسك.

وظيفة الحاق: هي تحاول ان تقدم تبريرًا لخلق الكون وذلك عبر إلحاق إحداث عبر الحدث الذي تدور حوله القصة حتى لتبدو جزءا من القصة على الرغم من أنها قد تم إلحاقها من خلال راوي يلتقي به البطل ويحاول ذلك

الراوي أن يذكر أحداث بدئية سابقة للخلق ثم إلحاقها عبر السرد والرواية.

3 - **وظيفة التأويلية**: وهي من أهم الوظائف التي تم التطرق لها لأن التوراة تحاول أن تأوّل أحداث كبيرة عبر إعادة تغيرها واستبدال وظيفتها ونسقها الأصلي وإدخالها في النص التوراتيّ حتى تصبح جزءًا من بنية وتعمل على إلحاق أحداث خارج زمنه.

ومن خلال التذكير بالقصص السابقة الذكر تستطيع أن تدل التأويل الذي تم توظيفه في بناء الحكاية "آدم - حواء" في العهد القديم ونلاحظ مدى التأويل الذي قام به الراوي من خلال التناص بين انكي - آدم وكيف الأخير هو اسم (المريض 9 للأول (انكي) والعلاقة بين أنكي وفتاة الضلع وبين آدم وحواء وكيف تم بناء حكاية أخرى من جذر حكاية أسطورية قديمة امتازت الأولى بقدرته وسمكية أصبح آدم وريثًا لها في تحوله من إله إلى البشر ولكنَّه يأكل من تلك البنية (الشجرة) فيصبح عالما بأسرار الحقيقية، وبقي إنسان ولكنَّه ارتقى طرق كون مجرد طين.

وأيضا يدرك التناص الثاني مع (انكيدو) أي البعد الأرضي الطين الذي تم خلقه لغاية سامية لتحقيق العدالة أوروك مواجهة جلجامش فهو يصبح عارفا بأسرار المدنية من خلال المرأة فهي التي أطلقته عبر جسدها على ما جعله بشرا ولم يعد وسابما كان قبل، حتى غدت الحيوانات تجعل منه وتعتبره غريبا، مكان أو بين كونه يملك الكلمة الخالقة والقادرة على التمسه بفعل الرب يذكرنا بالبعد الإلهي "انكي" وكونه طين يدل سر التمدن بالجنس عبر المرأة يذكرنا بانكيدو.

وأيضا يذكرنا بالتناص مع "آدابا" فيكونه خسر سر الخلود لأنه قام بخطى يوم لم يأكل من طعام السماء فكان سبب عدم خلوده فكذلك آدم خسر الخلود لأنه عارض أوامر الرب التي توجب الطاعة والخضوع لها.

لقد قام الراوي بجهد كبير تمثل فيه كل النصوص القديمة الفراقية التي تبدو خلالها حاضرة في هذه القصة الرمزية التوراتية وهي تمثل رحلة من الأسطوري إلى المقدس.

وظيفة إبلاغية: إن الراوي يحاول إبلاغ المتلقي عبر رسالة القصة إحداث

الخلق الأولى وتشكل فعالية النشوء التي غالبا ما نجدها في أساطير النشوء غالبا حتى في الفلسفات فيما بعد كلها تحاول أن تقدم صورةً لأحداث كونية يقوم بها بطل والله يخلق ذلك البطل لتحقيق فعل غائي يكون قد اجتبى البطل من قبل الله لتحقيق ذلك الهدف الذي هو غالبا هدف مدني أو حضاري يتعلق بالبشرية ولكن على وفق إطار كوني.

فيقدم لنا الراوي تلك الأحداث وكان الراوي شاهدًا على تلك الأحداث حتى يتم إبلاغها إلينا لتكون وعظًا آو توجيهًا أخلاقيًا يأخذ مسحة دينية كونية يكون النص بمثابة رسالة ثم نلقيها.

وظائف الراوي بمرونة:

قول الراوي في هذه يتحول إلى جزء من المروي وكأنه مرتبط بذلك الزمن البدئي والمكان البدئي حيث بداية النشوء والتكليف البشري لهذا فإن الراوي يقوم بالوظائف التالية:

1 - وظيفة وصفية:

وهنا نلاحظ أن الراوي يغدو جزءا من ذلك المشهد البدئي فيقدم لنا وصفا لما كان عليه حال آدم وعلاقته بالله، وبحواء والأفعى من ناحية الزمان والمكان، فيقدم وصفا لما يدور عبر الحوار الدار بين الله وآدم والتوصية والتعليم الذي هو عبارة عن تلقين الرموز اللغوية التي مثلت أهمية كبيرة عند الإنسان القديم والتي اعتبارها خالقة غير إشكالية التسمية.

ثم يقدم وصفًا للحوار الدائر بين الله وآدم بعد الخطيئة أنه يرى ذلك الفعل الذي هو فعل رمزي مدني.

ثم نلمس ذلك الحوار الدائر بين آدم وحواء والأفعى الذي تأخذ بعد التمثيل لغواية.

ثم نلمس تلك التوضيحات التي يقدمها الراوي لذلك الحدث البدني زماناً.

2 - الوظيفة التوثيقية:

حيث نلاحظ أنه يعتمد التدوين الذي غالبا ما يغدو توجه الزمان والمكان في افتراضه لحظة البدء ولكنَّه يحاول أن ينطلق من علاقة فارقة يعتمدها حتى تغدو توثيقا لنص نقاط إثبات له.

- فيتلك إلام لم يكن هناك حية ولا عقرب ولا ضبع
- لم يكن هناك أسد ولا كلب شرس ولا ذئب.
- لم يكن هناك خوف ولا رعب.
- لم يكن للإنسان منافس.
- في تلك الأيام كانت "شوبور". أرض المشرق أرض الدخرة وشرائع
- العدل
- وسومر أرض الجنوب ذات اللسان الواحد أرض الشرائع الملكية
- و"اوراي" أرض الشمال الأرض التي يجد فيها كل حاجته.
- و"مارتو" أرض القرب أرض الدعة ولا من
- وكان العالم اجمع يعيش في انسجام تام.
- وبلسان واحد يسبح الكل بحمد انليل.

3 - الوظيفة التأصيلية:

وهي تحاول أن تقدم تلك الأحداث داخل ثقافة واحدة تحكمها نوايا مسلم بها ونقاط انطلاق عقائدية واجتماعية تحاول أن نجد في الرواية تبريرًا وتأصيلًا لها.

وهذا يغدو من خلال سعي العهد القديم (التوراة) إلى تدوين المنتج القديم وتأويله في شكل يغدو معه العنصر التوراتي على الرغم من انه لاحق ولكنَّه يعدو سابقًا فالتوراة تحاول أن تتخذ لنفسها لحظة تأسيس أستعير من باقي الثقافات القديمة لها وذلك بإرجاعها إلى أصولها لما هو السابقة لتلك الثقافات فتغدو هي أصلًا والثقافات الأخرى انحراف عن عبر الصراع على الميراث.

وهو يشكل أو يسهم في تعيين الوعد داخل الثقافة عبر اشتراع لحظة قديمة تكون لحظة البداية عبر تلك النصوص التي تحدث عن البدايات والإنسان الأول وهي تدور حول الكتابة الطقوسية ولكنّها تتصف بالتكرار الذي تمنحه طابع تحس بشكل متواتر في الزمن بمرحلة الناس التوحيدية لتوراة صوزية مقيدة في كل مرة لأخبار الحكيم التي تدعم صحة تصور الزمن النشأة والتكوين وهذا يخدم غايتين الأولى خارجية في إثبات ذاتها بالموازنات مع التراثيات الأخرى السابقة عليها والتي تدخل معهم في صراع وجود (تمركز مكاني بحسب كلام أركون حول هذه البكرة).

والغاية الثانية تكمن فيتحقق التماسك داخل الجماعة الواحدة وذلك يخلق هويتها الخاصة التي تميزها عما سواهن من الجماعات والثقافات الأخرى (هناك تلعب الأيدولوجيا دور إعادة إنتاج الجماعة التاريخية وتمكينها من الاستمرار فاعلة في الوجود السياسي والاجتماعي فالإحداث الموسة لا يمكن أن بتمثلها الخيال الجماعي إلا بوصفها إحداث مقدسة).

المكان والزمان التخيلات:

إن القصة التوراتية تقدم وصفا لأحداث تشكل لحظة تكون الثقافة التوحيدية وهي تمتد في زمان ومكان متخيلين لأنهما مفارقان لهذا الزمن الواقعي والمكان الواقعي مما يستمدان وجودهما في ظاهرة السرد من أحداث حدثت في زمان ومكان بدائيين وهذا ما تشير اليه الكتب الطقوسية للتوراة وهي تحدث عن ذلك الزمان والمكان معتمدة آلية تقطيع مروي من خلال الزمن المقدس الذي تم به فعل الخلق وشهد حضور القدسي فهذه الكتابة الطقوسية تكشف عن ان قداسته وقيمته فهي تباشر القص عن فعل قدسي ولهذا تعيد للحياة المعنى الأصلي الذي يستجيب للحاجات الدينية وأبعادها الأخلاقية والاجتماعية.

ولهذا الفعل مكان وزمان يتم تصويرها عبر حد بأن المجاز (اجتياز دلا لي اجتياز من الشاهد إلى الغائب ومن الواقعي إلى الرمزي ومن الدال إلى المدلول وكما يقول الحافظ في (الفعل إلى المرسوم ومن المرسوم إلى المعلوم).

فهذا التوظيف اللغوي للزمن القائم على تخيل للحظة البداية عبر الزمن

المستمد من اللغة التي يعتمد ها الراوي وهو يقدم لنا وحيث وصف ذلك الحدث في مكان هو جنة عدن حيث لم يكن آدم بقي لولا معونته، فإن الزمن كان زمن حضور المقدس بكل قدرته الخالقة.

ولكنَّ الحديث هو تفاعل بين المعرفة التي تنطق بالنص والفرد الذي تحركه الرعية الفردية في طرح التماثل في تلك البدايات والرغبة في البقاء والأمان الذي يتحقق عبر مسيرة لمنظومة الرمزية التي تقدمها المؤسسة الدينية، إذ الدين يلعب دوراً هائلاً في تشكيل الذات الفردية والحياة الجماعية.

والزمن هنا يظهر في نوعٍ من أنواع كثيرة فهو من البدئي الذي يتحدث عن البدايات و(أو زمن الأصل) وهو يتحدث عن الحدث الأول الخلق حيث تم وضع التطورات التي تصور حياة بشرية، فهو يبرر الطقوس التعبدية والأفعال القيمة والسلطات الاجتماعية الدينية والسياسية واستعارة ذلك عبر المروي والانتقال السنوي يمثل محاولة الصورة إلى اللحظة وهي لحظة متخيلة أولى تسيد الطائفة أو الدين الذي تمثل له لحظة ساسية وهي ترتبط بالذاكرة والخيال والعاطفة والخوف وهي أبعاد يتم من خلالها بناء الذاكرة الجمعية وتوظيفها ومن خلال ذلك إشباع الشرعية على المتحدث باسمها.

الباب الثالث

القراءة المعاصرة للتراث التوراتي

المبحث الأول: فرويد والقراءة الطباقية
"فرويد وغير الأوروبيين عند أدوارد سعيد".

المبحث الثاني: قراءة في مشروع ناجح المعموري.

المبحث الأول
فرويد والقراءة الطباقية
"فرويد وغير الأوروبيين عند إدوارد سعيد"[1]

الكتاب يمثل نوعا من الحوار بين كل من أدوارد سعيد وجاكلين روز، في تناول موضوع الهوية والنفي من زاوية التحليل من منظور الاختلاف وكما جاء في فكر فرويد. قام كريستوفر بولاس بتقديم كل منهما فقال في الأول: إن أولئك الذين تتلمذوا على يدي إدوارد سعيد، أو عرفوه شخصيا، يقدرون أرفع التقدير طريقته اللافته على الرغم من طبيعتها في تحويل الظلم إلى احتجاج عليم. لقد كتب في تأملات حول المنفي: "ثمة أشياء ينبغي على المنفي أن يتعلمها، شريطة أن يرفض الوقوف موقف المتفرج مداريا جرحه: عليه أن يتعهد برعاية ذاتية متشككة مدققة (لا متساهلة ولا متجهمة)"[2]

ثم يعرج على الاشكالية الفكرية التي مثلت السياق الفكري والتحدي الانطولوجي حيث نلمس تصويره للمقاومة التي تصورها أن هدف المقاومة السعي إلى الحفاظ على سلامة عقل شعبه عبر الإلحاح على أن الذات موجودة وان سعى ذلك المضطهد إلى انكارها، وهذا ما يصوره إدوارد سعيد في قوله: في حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة، وخلفية واحدة، ووطن واحد؛فان المنفيين يعرفون اثنين على الأقل، وتعددية الرؤية هذه تولد وعيا بالأبعاد المتزامنة هو وعي طباقي، كما يقال في لغة الموسيقا.

ثم يعلق كريستوفر بولاس على مفهوم "الطباقية" ولا شك أن بمقدورنا أن "نرحل" ابتكاره هذا إلى نظرية التحليل النفسي، فنقترح مصطلح "الطباق النفسي"[3] الذي يلتقط النفع والفائدة في حركة المرء خارج مكانه البدني باتجاه موقع جديد نرى منه الذات، وأخراها في ضوء جديد ومختلف. ثم يذكر تعريف

---

(1) إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوربيين، دار الآداب، ط الأولى، 2004 بيروت، ص23-24.

(2) تعريف بإدوارد سعيد، كريستوفر بولاس، ترجمة: ثائر ديب ص12، ضمن المرجع السابق.

(3) المرجع نفسه، ص16-17.

بإدوارد سعيد والبحوث والمحاظرات التي ألقاها والشهادات والجوائز التي حازها.

أمَّا وجاكلين روز هنا يصف هذه المفارقة بين شعب يهجر وشعب يستوطن الأرض/يعود بعد الشتات بالقول: انه وطن يرغب في أن يعود إليه جميع مواطنيه

المنفيين المفترضين يهود الشتات، بقدر من الحماسة يكافئ الحماسة الذي طرد به سكان الأرض السابقين وحال بينهم الحلم بأن تكون لهم دولة. ضمن هذا التناقض يأتي الحوار بين كل من إدوارد سعيد/وجاكلين روز في الأخير.

إذ أكد "إدوارْد سعيد" أنه على الرغم ممَّا تظهره مؤلفات فرويد مدى تبحره اللافت في الأدب وتاريخ الثقافة؛ تبقى معرفتة بثقافة الآخر غير الأوربي - سوى مصر؛ مصاغة بتعلمه المستند إلى التراث اليهودي- المسيحي، ولاسيما الفرضيات الإنسانية والعلمية التي تضفي عليها طابعا (غربيا) مميزا (على الرغم من اننا نعرف أن جزءا كبيرا من عمل فرويد مكرس لاستعادة ما سبق له ان تعرض للنسيان أو الإنكار، والاعتراف به، إلا أن الاعتقاد أن الشعوب والثقافات البدائية غير الأوربية كانت، على الصعيد الثقافي آسرة له مثل شعوب وقصص كل من اليونان وروما وإسرائيل القديمة. لقد كانت هذه الأخيرة بمثابة أسلافه الحقيقيين، فيما يخص جملة الصور والمفاهيم العائدة إلى التحليل النفسي)[4]. بمعنى أن المثقف دائماً منشبك بالرهان الثقافي والسياسي وهو وليد اللحظه التاريخية التي ولد فيها وعلى هذا الأساس فإن فرويد كان وليد اللحظه التاريخية والاطروحات الوضعية التي تعطي البعد العلمي والمركزية الاوربيه المكان الاساس من ناحية ومن ناحية ثانية كونه ينتمي إلى هوية غير اوربية يحاول أن يجد لها تأسيس على أساس من العقلانية الغربية وليس بعداً لاهوتياً وهذا عبر البحث، ولكنَّ القراءة الطباقية التي ظهرت على ميراث فرويد هي الأخرى تنطلق من الافق الذي ظهرت فيه وتحاول ان تأول الماضي من أجل اسباغ المشروعية على الحاضر.

---

(4) المرجع السابق، ص22- 23.

وضمن البعد الأول أي نص فرويد فقد عرف في ارتيابه وهو يتعامل مع رموز بوصفها حقيقة زائفة لايجب الوثوق بها. بل يجب ازالتها وصولا إلى المعنى المختبيء وراءها[5]. إن الرموز بهذه الحالة لاتكشف عن المعنى بل تخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا ومهمة التفسير هي ازالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح[6]، ولعل جهد فرويد يقوم على ازالة الراسب والبحث عن الاثار المطمورة وغير المفكر بها وهذا يظهر في علاقة موسى مع اليهود الاب المقتول، إذ يظهر التأويل لدى فرويد، الذي يعني البحث عن القوه الكامنه (الرغبة) هي القوى التي تدفع فرويد إلى اعادة قراءة الميراث اليهودي عبر التاكيد على البطل المؤسس للهوية (موسى) وعلاقته بالميراث ولكنَّ هذا الامر يعني معنى اخر عند إدوارد سعيد وهو يعرض نص فرويد للنقد إذ يظهر لهذا النص معنى اخر أو غاية أخرى هي محاولة بناء الهوية عبر الاعتماد على قواعد علموية وليست لاهوتية. وهذا جعل ميراث فرويد خاضعًا إلى قراءة طباقية تحاول أن تاخذ منه واحدًا من الاعمدة الداعمة للهوية.

لقد تعرض نص فرويد إلى قراءات متنوعة حاولت كشف اقنعة أخرى تقمصها فرويد إذ جاءت تلك القراءات داخل لحظة ترميم نص فرويد من أجل أعادة تأسيس الفضاء الذي ظهر فيه نص فرويد الذي يعود إلى تلك المركزية الاوربية التي تمثل الخطاب الفكري والتي يمكن أن نتلمسها من خلا ل ملاحظات (فانون) فإن (العالم غير الأوربي لا يضم، بنظر الأوربي، إلا السكان الأصليين، والنساء، المحجبات وأشجار النخيل، والجمال تؤلف المشهد، الخليقة الطبيعية لوجود الفرنسيين الإنساني)[7]، على أنها صوره نمطية سلبية يقدمها الاوربي عن الآخر التي أقامها على قاعدة علموية - وضعية (قيام الطبيب

---

(5) (لعل هذا ماظهر في تحليل بول ريكور حول جهد فرويد التأويلي خصوصا بما يتعلق بعقدة اوديب التي استخلصها فرويد من تفسير بمسرحية أوديب ملكاً لسوفوكلس إذ يرى فرويد ان الرمز هنا هو رغبة اوديب، وبالتالي كأن ولد في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع اشباع الرغبة، وفي العودة إلى كنف الام، هذه العودة التي تمثل الخير الاعظم، لكنه الخير المحظور)مقدمة المترجم جورج زيناتي، بول ريكور، الذات عينها كاخر، المرجع السابق، من 18.

(6) إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوربيين، المرجع نفسه، ص28.

(7) المرجع نفسه، ص28.

النفسي ألسريري الأوربي بتشخيص حالة المواطن الأصلي على (أنها حالة قاتل متوحش يقتل دونما سبب)، ويورد فانون كلام استاذ جامعي يدعى (آ. بورو) كان رأيه العلمي المعتبر، متمثلاً بالقول: إن حياة المواطن الاصلي خاضعة لسيطرة "حوافزالدماغ المتوسط "التي تكون حصيلتها الصافية نزعة بدائية غير متطورة، وهنا يقوم فانون بايراد مقطع شديد البرودة، يأخذه من تقرير تحليلي نفسي تقني متبحر كتبه الاستاذ الجامعي بورو نفسه قائلاً: ليس لدى الجزائري أي لحاء(أي قشرة دماغية) أو هو خاضع، بعبارة أكثر دقة، لسيطرة الدماغ المتوسط، مثل الفقاريات الدنيا اما الوظائف اللحائية إن وجدت أساسا فهي ضعيفة جدا[8].

وعلى الرغم من تاكيد إدوارد سعيد على أن فرويد كان "مثالا بارزا لمفكر شكل العمل العلمي بالنسبة اليه، كما قال غير مرة، نوعا من التنقيب الآثاري عن الماضي المدفون والمقموع... لقد كان مستكشفا للعقل بالطبع غير انه كان في الوقت نفسه، بالمعنى الفلسفي، قالبا للجغرافيات والانساب المقبولة والمحسومة رأسا على عقب، وراسما لها خرائط جديدة"[9] ولكنَّه في حديثه عن كتاب "موسى والتوحيد " يقول: في الحقيقة لا ينجح الكتاب أبدًا في التوفيق بين فرويد العالم الساعي إلى تحقيق نتائج موضوعية في بحثه من جهة، وفرويد المثقف اليهودي المتلمس لعلاقة خاصة بعقيدته العتيقة من خلال تاريخ مؤسسها وهويته، من جهة ثانية. فكل ما يحيط بالبحث يشي لا بالحل والمصالحة كما هي الحال في بعض المؤلفات المتاخرة، بل بقدر أكبر من التعقيد مع نوع من الرغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضية، متشظية، وناقصة (غير مسقولة)[10].

أمَّا ضمن البعد الثاني أي قراءة مشروع فرويد فعبر هذه القراءة التي يقوم بها الآخرون للفكر ما تجعله يعاد إنتاجه في تاريخ أخر يعيد فتح، وتحدي، ما يبدو انه كان الختام النهائي لأحد الشخصيات الفكرية السابقة، عبر تمكينها من

---

(8) المرجع السابق، ص28-29.

(9) المرجع السابق، ص39.

(10) المرجع نفسه، ص41-42.

التواصل مع تشكيلات ثقافية سياسية ومعرفية، لم يسبق لمؤلفها أن حلم بها، على الرغم من انها منتمية إليه عبر جملة من الظروف التاريخية[11].

قراءة (Joseph Hayim Yerushalmi): هنا يستعين إدوارد سعيد بالقراءات التي اعادت الحفر بالموجهات في دراسة موسى لفرويد إذ تبدي تلك الدراسة مهارة في كشف النقاب عن الخلفية اليهودية الشخصية لغوص فرويد في قصة موسى، التي تشمل على وعيه الطويل والمؤلم بمعاداة السامية من خلال احداث معينة، مثل صداقته الفاسدة مع كارل يونغ، خيبة امللة بإزاء عجز ابيه عن الصمود في وجه اشكال الاذلال، قلقه بشان تعرض التحليل النفسي لخطر ان يوصم بانه علم "يهودي" فقط، وبصورة مركزية، ارتباطه المعقد، وغير المحسوم بصورة باعثة على الياس، في نظري بيهوديته، الخاصة، ذلك الارتباط الذي بدا على الدوام متمسكا... فإن فرويد يكرر مرة بعد أخرى انه لم يكن بالرغم من كونه يهوديا، يؤمن بالرب، كما لم يكن من الممكن اعتباره صاحب اية مشاعر دينية فيما عدا الحدود الدنيا المتطرفة[12]. فنلمس لدى القارئ الذي يخضع النص إلى مقاصده الأيديولوجية عبر التحويل والنقل وكشف اللامفكر به لدى النص لان القارئ عندما يكون هو القائد لعملية الحوار فانه سيكون عن مقاصد يعيد تاصيلها من أجل نصرة الهوية إذ يقول Yerushalmi: "إذا كان التوحيد مصري المنبت اساسا، فقد كان يهوديا تاريخيا". ثم يضيف مقتبسا من فرويد أن "الشعب اليهودي يكفيه شرف انه حافظ على تراث كهذا حيا، وانجب رجالا منحوه اصواتهم، حتى وان كانت الحافز قد جاء في البداية من الخارج، من أجنبي عظيم"[13]. وهذا التأويل للميراث القديم من فرويد والقراءة التي قدمها "يروشالمي" تمثل قفزة إلى الاستنتاجات عما هو يهودي تاريخيا، لا يتوصل اليها فرويد نفسه بالفعل، لان اليهودية الفعلية المقتبسة من موسى هي قضية مغلقة بنظر سعيد الذي يؤكد خلاف ما يفعله يروشالمي، مثلا، ينحرف فرويد عن مساره ليعزو فضل الفكر إلى اخناتون، مصرا على انها بدعة لم تكن

---

(11) حميد الحمداني، القراءة وتوليد الدلالة، ص75.

(12) إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوربيين، المرجع نفسه، ص44-45.

(13) المرجع نفسه، ص45-46.

موجودة قبله؛ وعلى الرغم من انه يقول: ان التوحيد لم يتجذر في مصر فانه من المؤكد ان فرويد كان يعلم علم اليقين ان التوحيد ما لبث ان عاد إلى مصر في ثوب المسيحية البدائية (الباقية في الكنيسة القبطية اليوم) وعبر الاسلام، ونحن هنا امام قراءتين:

الأولى تقدِّم تأويلًا أيديولوجيًا لميراث فرويد يحاول أدوارد سعيد ان يقدم قراءة نقدية له بعيدا عن الاختزال للنص ضمن واقع محدد ضيق بعيدا عن أحادية المعنى عبر تعرية غيرية فرويد وتعرية الأفق الإيديولوجي لقراءته، يقول غادامير: إن الحاضر لا ينطوي على الأفق الذي انبثق عنه الماضي وإنما على أفق مضمر - يضاف إليه أفق الحاضر ويتحاور معه.

إن الدراسات التاريخيّة الجديدة التي يقترحها "ياوس" اعتماداً على أفكار غادامير -ترى أن الأفق الخاص إذا لم ينظر إليه على أنه محاط دائماً بأفق المؤول فإن فهم النص القديم، على سبيل المثال، من حيث غيريته واختلافه، لا يتم إلا وفق قدرة المؤول على تمييز بين الأفق الآخر وافقه الخاص. إي الانتقال من (ما الذي كان قد قاله النص في السابق؟) إلى السؤال (ماذا يقول لي النص؟ وما الذي أقوله أنا بصدد النص؟)[14]. وكما يقول هرمين ريفاتير: إن هناك - في الحقيقة - مستويين من القراءة: قراءة تقتصر على فك شفرات النص، وهي قراءة ناقصة. وقراءة حقيقية شبيهة بتأدية العازف للنوتة الموسيقية. فحين يعزف عازف البيانو يفك شفرة العلامة على النوتة ويترجمها إلى عزف في الآن ذاته[15].

ويبدو أن إدوار سعيد هنا يتحدث عن العلاقة بين فرويد والقراءة الصهيونية التي هي الأخرى ترتبط بتاريخ سياسي وفكري لم يكن فرويد له علاقة به ولكنَّ القراءات الطباقية، التي جاءت في ظل الإيديولوجية الصهيونية هي التي أخضعت ميراث فرويد إلى التأويل الذي يصب في مصلحة تلك الإيديولوجية[16].

(14) قراءة الثوابت في قصيدة النثر، هرمان ريفاتير، ترجمة: سيد عبد الله، م/نزوى.
(15) إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوربيين، المرجع نفسه، ص29.
(16) المرجع نفسه، ص33.

إن هذه التصانيف العرقية التي قسمت البشر إلى سلسلة هرمية من الأعراق كانما تريد تبرير الانتهاكات اللإنسانية التي اقترفها الاوربيون بحق باقي البشر بحجة علموية مثلما فعلت التوراة بجرائم الابادة التي تحدث عنها بحق اليكان الاصلين بحجة الشعب المختار بذريعة لاهوتية. فما يريد ادوار سعيد قوله هو ذلك النقد نقد المركزية الاوربية وافقها الكولونيالي. (مايطلق عليه "هنتنغنون" واخرون من امثاله اسم "الغرب" في مركز حشد متعاظم ومتدفق من حضارات أدنى عازمة على تحدي تفوقه)[17]. وهنا يريد ادواد سعيد التاكيد على ضرورة قراءة تلك الاعمال الفكرية من زاوية بوصفها جديرة من حيث الجوهر بالنسبة إلى قارئ اليوم غير الاوربي، أو غير الغربي، الذي سيكون سعيدًا لرفضها بالصالح والطالح فيها على انها مهينة إنسانيا، أو مستعدا لقراءتها بطريقة تسمو "فوق" الظروف التاريخية التي كانت جزءا لايتجزأ منها، (تقوم مقاربتي على السعي لرؤية أولئك الكتاب في سياقهم باكبر قدر ممكن من الدقة (...) مما يجعلني أراهم طباقيا، أي كشخصيات تقوم كتاباتهم بالسِفر والانتقال عبر الحدود الزمانية والثقافية والأيديولوجية باساليب غير متوقعة؛ لتبرزعلى الساحة بصفتها جزءاً من مجمع جديد جنبا إلى جنب مع التاريخ التالي والفن اللاحق.)[18]. ولكنَّ هذه القراءة لميراث فرويد تنطلق من العلاقة بين هوية فرويد اليهودية وجملة مواقفه وتحركاته المعقدة والالتفافية تماما في تعامله مع الصهيونية التي نجدها في كتاب جاكي شيموني "فرويد والصهيونية: أرض التحليل النفسي، أرض الميعاد" على الرغم من أن انتاج شيموني يقول: إن هيرتزل وفرويد تقاسما العالم اليهودي فيما بينهما فقام الأول بوضع اليهودية في موقع محدد، فيما اختار الثاني ملكوت ماهو كوني[19].

وهذا ما انتبه إليه إدوار سعيد في قراءة (يروشالمي) ويصف هذا بالغطرسة القومية فيقول ادوار سعيد: وخلافا لما يفعله يروشالمي ينحرف فرويد عن مساره ليغدو فضل الفكرة إلى أخناتون، مصرا على انه بدعة لم تكن موجودة قبله؛

(17) المرجع نفسه، ص35.

(18) المرجع السابق، ص53.

(19) المرجع السابق، ص47- 48.

وعلى الرغم من انه يقول: ان التوحيد لم يتجذرفي مصر فإن من المؤكد ان فرويد كان يعلم علم اليقين ان التوحيد ما لبث ان عاد إلى مصر في ثوب المسيحية... والاسلام[20].

إلا أن يروشالمي يبقى أكثر توقاً من فرويد ليطمس جميع الأثار الدالة على التوحيد في مصر بعد أخناتون ويضمر لعبقرية الديانة اليهودية هي التي طورت الدين حتى أصبح أرقى مما سبق للمصريين أن عرفوه[21]. من الواضح أن إعادة تشكيل أفق التاريخ القديم انطلاقاً من أفق القراءة لدى فرويد أولاً ثم لدى القراءة التي مثلها يورشالمي فهي قراءة للماضي في ضوء الحاضر تحاول إسقاط الحاجات الحاضرة عليه في باب تأكيد الهوية على أساس علموي وهذا ما يكشفه إدوارد سعيد في قوله: (إن فرويد يقوم أولاً بإعادة العناصر المكونة لأصل الديانة اليهودية التي كانت قد تعرضت إلى النسيان أو الإنكار جنباً إلى جنب مع اغتيال الأب البطولي المشترك بين سائر الاديان إلى إمكانها ثم يبادر، عبر نظريته القائمة على هجوع المقموع وعودته، إلى تسليط الضوء على كيفيته وقيام اليهودية بالتأسيس لعقيدتها كدين راسخ بصورة دائمة)[22]. وهنا تظهر أهمية هذه النظرة النقدية للقراءة العلمانية التي تدعم المشروع الصهيوني والتي يرفضها فرويد ولكنَّه يضع ذلك كله في قالب علماني من دون تقديم اي تنازل لما هو سماوي وخارج عن نطاق التاريخ[23]. والتحديد التاريخي للهوية اليهودية من خلال تلك العلاقة المفترضة بين روما واثينا والقدس (لقد كانت روما بالطبع الصرح المرئي الذي اجتذب فرويد ربما لانه، برأي شيموني رأى في المدينة تدمير هيكل القدس، ورمزا من رموز نفي الشعب اليهودي وبالتالي بداية رغبة في إعادة الهيكل في فلسطين، أما أثينا فكانت مدينة العقل، صورة أصدق عموماً عن مجمل حياة فرويد المكرسة للإنجاز الفكري ومن هذا المرصد بدت القدس الملموسة تلطيفاً لنموذج الزهد الروحي حتى وإن كانت أيضاً نوعاً من

---

(20) المرجع السابق، ص48.

(21) المرجع السابق، ص49.

(22) المرجع السابق، ص50.

(23) المرجع السابق، ص54.

الإدراك لإمكانية مخاطبة الضياع عبر العمل المنسق الذي كانت الصهيونية تجسدة في الحقيقة[24]. ومن خلال البعد الثاني المتمثل بمفهوم السامية في كتاب (موسى والتوحيد) يعلل كراهية الآخر لليهود بالأسباب الآتية:

اليهود أجانب من جهة وهم "مختلفون" عن مضيفيهم من جهة ثانية، والسبب الثاني الذي يورده فرويد هو أن اليهود بغض النظر عن مدى تعرضهم للاضطهاد والملاحقة لم تنجح في إفنائهم[25]. الواضح في تلك القراءة أن فرويد على الرغم من علمانيته يكرس الإرث للمؤسسة الدينية عبر الافتراضات القومية والتعالي النخبوي والاضطهاد والشتات فهو يحاول عقلنة ما هو غير عقلاني/ديني وبعد هذا التأصيل الذي مثله فرويد والقراءات المتناسبة منه لليهودية التي تنتمي في النهاية ذات الخطاب الأوروبي الإمبريالي العرقي والتي اجتمعت معاً في إقامة إسرائيل بوصفها دولة شبه أوروبية و(تأكيد مرعب لنظرية "فانون" على لجم وإعاقته تطور شعوب المنطقة الأصلية غير الأوروبية أطول مدة ممكنة)[26].

فكان دور فرويد تقديم أدلة آثارية على إثبات الهوية اليهودية فلا غرابة إذًا في أننا نجد علم الآثار هو الذي جاء من أجل تكريس الهوية اليهودية عبر تأسيس إسرائيل إذ تم تكليف بإنجاز مهمة ترسيخ تلك الهوية وتثبيتها في الزمن العلماني... إن الآثار هي العلم الاسرائلي المفضل بامتياز[27].

وعبر الربط بين الممارسة الفعلية لعلم الآثار والايدولوجيا القومية الوليدة، وهي إيديولوجية ذات مخططات تستهدف استعادة حيازة لأرض وامتلاكها عبر سلسلة من عمليات اعادة التسمية واعادة التوطين، المبررة آثاريا في الكثير من الاحيان بوصفها استخلاصا مبرمجا لهوية يهودية... هوية قائمة على تجميع نتف آثارية خاصةعلى بقايا مبعثرة من الاحجار، والالواح، والعظام والقبور... الخ، وصولا إلى نوع من السيرة المكانية التي تنبثق منها إسرائيل "بوصفها الوطن

(24) المرجع السابق، ص55.
(25) المرجع السابق، ص59.
(26) المرجع السابق، ص66-67
(27) المرجع السابق، ص66.

القومي اليهودي، من حيث المظهر واللغة"[28].

2 - أمَّا جاكلين روزفيعرف بها كريستوفر بولاس: ثمة شيء شاذ وغريب في أن ترحل إلى بلد لا تنتمي إليه، بمعنى ألا يكون لك فيه أية صلات حية، سواء كانت خاصة بك أم بماضي عائلتك، بلد يدفعك كل ذلك لئلا تعود إليه هذا ما تقوله جاكلين روز في كتابها "دول الاستيهام" وهي مثل إدوارد سعيد تطرح ملاحظتها هذه كي توطد أركان منظور مغاير تنطلق منه في انتقادها منظور مابعد حداثية معينه، لها ستة كتب: الجنسيةالانثوية، جاك لاكان والمدرسة الفرويدية(مع جولييت ميشل)، حالة بيتربان أو استحالة قصص الأطفال، الجنسية في حقل الرؤية... الخ. وهي أستاذة الأدب الإنكليزي في كلية كوين ماري وويستفيلد، جامعة لندن[29].

وفي حديثها عن إدوارد سعيد تقول ان العلاقة بين إدوارد سعيد وفروديد قديمة تعود إلى مرحله مبكرة في كتابه بدايات الصادر 1975 وإذ يعود سعيد إلى فرويد اليوم يقدم لنا موسى والتوحيد بوصفه ضرباً من الحكاية الرمزية السياسية

جاء حديث جاكلين روز في صيغة تعليق على محاضرة إدوارد سعيد؛ بينت ان اهتمام إدوارد سعيد بـ "فرويد" قديم وهو اليوم يعود له ليبين مدى التأويل الذي تعرض لهوهذا ماتؤكده في اشارتها إلى مقطع من المحاضرة:

"في تعارض تام مع الروح التي لايني فرويد يذكر بها عامدا ومستفزا بأن مؤسس اليهودية لم يكن يهوديا، وبأن اليهودية قد خرجت من رحم التوحيد المصري، غير اليهودي، فأن التشريع الاسرائلي يدحض، ويكبت، بل يشطب ما دأب فرويد على التأكيد عليه من انفتاح الهوية اليهودية على خلفيتها غير اليهودية. لقد أزالت إسرائيل الرسمية طبقات الماضي المتشابكة المعقدة."[30].

يقدم لنا سعيد فرويد في الحاضر؛ أو بالاحرى، "بطريقة لايسعها إلا أن

---

(28) المرجع السابق، ص83-84.

(29) المرجع السابق، ص91.

(30) ["العالم، النص، الناقد"، المقدمة، ص11"] (21)

ward Said, "Introduction: Secular Criticism," The World, the Text, and the Critic

تسترجع كيف سمع فرويد أو لم يسمع في زمنه "فلقد اشتهر عن فرويد أنه لايقدم أي عزاء، لايقدم أية يوطوبيا... كان حريصا ان يقول إلى مرضاه: تعلموا العيش بلا تخيلات توفر العزاء والسلوان، ذلك أن أملكم الوحيد يكمن في موت مثل هذه الاستيهامات المخدرة الخطيرة

التحويل:

أولاً: المثقف وآليات الاختلاق:

التلفيق "التأميم للميراث الرمز للآخر" التلفيق الصهيوني وعادة امتلاك الأرض عبر تحويل الخيالي إلى واقع. يساهم هذا في تطويب الأرض.

إن إدوارد سعيد يحاول هنا نقد تلك الافتراضات من أجل "الحقيقة" فقد قدم تحليلا لمفهوم المثقف اكد أن على المثقف أن يتمسك بمقاييس الحقيقة عند الكشف عن التعاسة الإنسانية والاضطهاد أيا كان مسببهما، بغض النظر عن انتماءاته الحزبية وخلفيته القومية وولاءاته، إذ لا شيء يشوه مواقف المثقف الاجتماعية قدر تشذيب الحقيقة وزخرفتها، والسكوت الحذر عن التصريح بها.

يعني أن الثقافة هي نظام من التمييزات والتقييمات - ربما على الأغلب جماليا، كما قال ليونيل تريلنغ، لكن ليس أقل قوة وطغيانا لطبقة معينة في الدولة قادرة على ان تتذاوتت واياها؛ ويعني هذا أيضاً أن الثقافة نظام اقصاءات تم تشريعها من فوق لكنها مُسنّة في نظام الحكم، التي بواسطتها تم تحديد أشياء كالفوضى، اللانظام، اللاعقلانية، الأدنى منزلة، الذوق الرديء واللاأخلاق، وودعت خارج الثقافة وأبقتها هناك سلطة الدولة ومؤسساتها.)[31]. "لا ان المثقفون ينغمسون انغماسا كاملا في حياة المجتمع يعملون من أجل تغيير الأفكار وتوسيع السوق، لأنهم مرتبطون مع (طبقات اجتماعية) أو مؤسسات تستخدمهم لتنظيم مصالحها أو للحصول على سلطة اكبر أو سيطرة على الأفكار أو الأسواق"[32].

---

(31) إدوارد سعيد، وتمثلات المثقف، ص99. وانظر: إدوارد سعيد، التمثيل الثقافي وسياسات الهوية، تقديم: منيرة الفاضل، مجلة البحرين الثقافية، العدد 28، أيلول 2001، ص63 0 65.

(32) عبد الهادي عبد الرحمن، سحر الرمز، دار حوار للنشر، دمشق، ط1، 1994، ص40.

وانطلاقا من هذا الموقف لايعود المثقف يتمتع بالاستقلالية التي يفترضها فيه "إدوارد سعيد" والذي يرى أن المثقف ينطبق هذه الأيام على كل من يعمل في أي حقل مرتبط بإنتاج (المعرفة) وتوزيعها سواء كانت صيغ الإنتاج أم عملا أدبيا أم مادة خام كبحث اجتماعي؛و يؤكد أن المثقفين المستقلين يواجهونهم بخيارين: الحفاظ على استقلاليتهم والعيش بقنوط بإزاء تهميشهم أو الالتحاق بالمؤسسات والحكومة بصفة أعضاء مجموعة ولكنّه مازل يؤكد على الدور النخبوي للمثقف وهو الدور التنويري لهذا يرى أن الفنان المستقل والمثقف المستقل هما من مجموعة قليلة باقية من الشخصيات المؤهلة لمقاومة ومحاربة (القولبة) وما يعقبها من موت للأشياء الحية بصدق واصالة. إن نفاذ البصيرة الجديدة ينطوي على القدرة على رفع الأقنعة الدائم وتدمير قولبات الرؤية والفكر التي تعج بها وسائل الاتصالات الحديثة، إن عوالم الفن الجماهيري والفكر الجماهيري توجه على وفق متطلبات السياسة فإذا تحاشى المثقف ربط نفسه مع الحقيقة فانه لن يتمكن من التعامل بمسؤولية مع التجربة الحية بأسرها فإن مهمة المثقف الأمريكي أن يزيح التراب عن المنسي والمغيب ويفضح الارتباطات غير المعترف بها... وان يديم حالة اليقظة المتواصلة... لعدم السماح بإنصاف الحقائق، من خلال: المبالغة بالهوية الوطنية فهي تؤدي إلى التعصب عبر اختزالها وهذا يظهر في موقف، وهكذا يظهر المثقف بوصفه معبرا عن ثقافة ومنضويا تحت سلطتها الرمزية من حيث هي القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على تحويل التأثير في العالم إلى تحويله والتأثير فيه بقدرة سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه من القوة الطبيعية والاقتصادية بفضل قدرتها على التعبئة. إن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترف بها بوصفها قوة (...) تحدد بنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه. إن ما يعطي للكلمات وكلمات السحر قوتها وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الأيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه وتولده[33]. وهذا الخطاب يهيمن على ادوار

(33) عبد الله إبراهيم، التمثيل والرد، إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم، مركز البحرين الثقافي، ص104 - 106.

سعيد في اطر وحته النقدية وطرحه لمفهوم قيمة (الطباقية) كمنهج في أنها تتخطى الحدود المتعارف عليها وبهذا نستطيع أن نقرأ الثقافة السياسية مع التاريخ كفضاءات متصلة ببعضها. وهكذا يركز سعيد على كيفية تظافر الخطاب الروائي مع المشروع الإمبريالي في إنتاج إشكال معرفية وتمثيلات نمطية عن الآخر . لقد كان لمفهوم التمثيل دور بالغ الأهمية في كشف تورط الرؤى في إعادة صوغ المرجعيات علة موقف نمطي ثابت، يحيل على تصور جامد ذي طبيعة جوهرية مغلقة، الأمر الذي أفضى إلى سلسلة من عمليات التمثيل التي يمكن اعتبارها وثائق رمزية على العلاقة بين المرجع الفكري وتجلياته الخطابية ما ينصرف إليه اهتمام إدوارد سعيد بالدرجة الأولى هو الموجهات والمؤثرات التي تقف وراء تلك الموضوعات والقضايا من جهة، وسلسلة الاكراهات والاقصاءات والاختزالات التي تمارسها من جهة أخرى ولعل البؤر - المركزية في عمله تتمحور حول قضية التمثيل (Representation) (أي الكيفية التي يقوم بها خطاب Discours بتمثيل الواقع، ثم وهذا هو المهم اثر ذلك (التمثيل في صياغة وعي اختزالي وملتبس تجاه تلك الوقائع)[34] ولعل هذا الكتاب عن فرويد يدخل ضمن تلك الأطروحة إلى حد بعيد في نقده للقراءة الأيديولوجية الصهيونية والتي أوّلت مشروع فرويد ليبدو في خدمتها لهذا فهي بقدر ماتحاول الحديث عن فرويد فنها تحجب وتخفي جزءًا آخر من فكر فرويد وهذا مايحاول إدوارد سعيد ان يتطرق له؛ لكن وبعد الفرضيات المعرفية التي جاء بها فوكو فإن المعرفة مرتبطة بالسلطة بوصفها القوى ولم يعد المثقف سوى صاحب اختصاص في حقل ما، ومن هنا الذي حدده (علي حرب) في كتابه، "أوهام النخبة أو نقد المثقفين" بجعل العلاقة بين المثقفين الملتزمين والمهنيين وكأن احدهم يعقب الثاني إذ يشكل التطبيق العملي لدى المثقفين بداهة من بداهات الفكر فيفكر المثقف ويتصرف على أساس أن هناك مقولات صحيحة أو نظريات محققة أو نماذج حضارية تصلح للتطبيق على ساحة العمل السياسي، اوعلى أرض الواقع الاجتماعي أو تصلح للتعميم والانتقال من مجتمع إلى آخر أو من بيئة حضارية

(34) انظر أفاق عربية، العدد 9 - 10، السنة 2002، ص87.

إلى أخرى[35]. ولكنَّ هذا لايعني اهمال دور المثقف في التضليل الأيديولوجي والمعرفي حيث نلمس ان الفكر الصهيوني مارس هذا الامر بدراية حيث كان للمثقفين دور في الاختلاق هذا وهذا ماأشار اليه إدوارد سعيد في أكثر من مكان وفي هذا الكتاب في حديثه عن علم الاثار ودوره في الاختلاق وهذا الكتاب يذكرنا بكتاب اخر هو اثينا السوداء واختلاق الغرب لهويته وقد تناول بعض الباحثين هذا ففي كتاب "ايام تل العمارنة"، يمثل قراءة التراث المصري بحثا عن موسى، لسيد القمي: إذ شكلت التوراة اثراً غيرمحمود النتائج على البحث العلمي الذي تعامل معها بما يخالف بعدها التخيلي ومراميها الدوغمائية وقد يعود هذا لاسباب سياسية عبر الدعم الذي تقدمه بعض مراكز البحوث أو إلى عائق معرفي خطير وهذا مانجده في هذه المعالجه الجادة التي تعري المسبقات الأيديولوجية واثرها على البحث الموضوعي ففي كتاب "ايام تل العمارنة"، سيد القمني الذي يعرض فيه الاراء بالشكل الآتي:

رأى واحد من المؤرخين بحساباته أن الإسرائيليين كانوا موجودين في مصر زمن رعمسيس الثانى، ووجد نصاً من زمن رمسيس الثانى يتحدث عن العابيرو الذين ينقلون الأحجار لبناء "معبد الشمس الذي توجهت إليه عناية شمس البلاد رمسيس الثاني"، هنا وببساطة يقوم السيد المؤرخ بترجمة العابيرو إلى (الإسرائيليين) على الرغم من أن الخلاف حول من هم العابيرو؟ وهل هم العبريون؟ بل وهل العبريون هم فعلاً بني إسرائيل؟ مشاكل لم تحل بعد وتتضارب بشأنها مدارس المؤرخين.

ومع ذلك وضع الرجل نظرية في خروج الإسرائيليين من مصر على مثل تلك الفروض المختلف عليها. مثال آخر: يختلف أصحاب علم المصريات الكبار حول تعيين موضع مدينة كبرى أنشأها الفرعون عاشق المعمار رعمسيس الثانى باسمه (رعمسيس)، وتعود أهمية هذه المدينة لكونها المدينة التى ذكرتها التوراة كمدينة للاضطهاد الإسرائيليّ في مصر حين تم تسخيرهم في بنائها. وكلما تم العثور في حفائر مصرية على أثر باسم رعمسيس الثانى قام أصحابه يهللون:

---

(35) المصدر نفسه، علي حرب)، " أوهام النخبة أو نقد المثقفين، ص48.

لقد وجدنا مدينة رعمسيس المفقودة؟! والكارثة تبدأ حين تحاول أن تعتمد مصادر التاريخ لبحثك في ميدانك الجديد، فمن الطبيعى أن يعرف قارئ كتاب النبى موسى أين تم استعباد الإسرائيليين بمصر. هنا يقف عالم عظيم مثل (السير آلن هنرى جاردنر) ليقول لك: إن مدينة رعمسيس هى الفرما الآن على البحر المتوسط شرقى بور سعيد الحالية، ليردف عالم حجة في المصريات هو (بيير مونتييه) ليقول لك: إن مدينة رعمسيس هى (صان الحجر) الآن جنوبى بحيرة المنزلة، لكن ليقف عالم المصريات (محمود حمزة) معلنا كشفه لآثار كبرى لرعمسيس الثاني في مدينة قنتير قرب فاقوس بالشرقية، وأن هنا تقع مدينة رعمسيس، ويذهب رابع إلى تل رطابة بوادى طميلات وخامس إلى مدينة المسخوطة وسادس إلى صفط الحنة وسابع النبي موسى[36].

ثانياً: **المخيال الديني/ الهوية والغيرية:**

من ملامح الثقافة الأسطورة فإن كل إشارة في الأسطورة هي إحالة إلى شكل من أشكال الحياة المجتمعية، وهي انعكاس لواقع موضوعي يفترض أن يكون موجودا إذ هي إشباع لحاجات وإمكانيات ومخاوف وإسباغ الشرعية على وضع يراد له أن يكون شرعيا ليسوغ هيمنة أو اختلاف مع الآخر من أجل خلق الهوية عبر ثنائية الذات/ الآخر إذ يتم خلق صورته عبر إسقاطات الذات لمخاوفها ونقصها على الآخر المختلف الذي يشكل تهديد للذات حتى بات محل كل الهوامات لكونه منبع للحيطة والحذر حتى بات قوة مهولة منتجة للأساطير والتصورات التي تمثل للذات مصدرًا للتهديد. ان الجماعات المتخيلة تفقد جذورها وأصولها المتخيلة بعدما فقد ت ضرورة وجودها الفاعل والسياسي والاقتصادي والديني. ولكنها تسعى إلى استنبات ذلك الأصل البعيد المتواري خلف الحكايات المختلقة، والتي تحول الفأر إلى فيل بوصفها عملية تعويض عن اتساق بفعل فعالية صراع الهويات مع الآخر الذي يرفض الاعتراف بالتلفيق الذي خلقته الذات عبر استعارات هويتها القديمة المتوارية خلف الزمن الذي مزق الأواصر وأحدث غيرها ككثبان الرمل؛ لهذا تعمد الذات إلى اختلاق هوية

---

(36) ايام تل العمارنة، سيد القمني موقع الكتروني. وانظر كتاب فراس السواح.

لها عبر الخيال مما يخلق هوام مؤسس هذا الخيال الذي يقوم باستعارة أساطير السرد للهويات الأخرى عاملا على تحويرها عبر التلفيق التاريخي والتأويل للنصوص عبر التدخل في بنية الاسطوره وإدخال أسماء وأماكن وهو ما يسمى "تأميم الرأسمال الرمزي" للآخر وإحلال الذات بدله وهو ما ظهر في ذلك التشابه الكبير بين أساطير الشرق القديم والتوراة فحدث هذا عبر إلية: "التحوير، والتبيئة، والتلفيق، والتأويل، السردي "حتى تغدو تلك الأساطير أداة في خلق ماضي متخيل يعزز وحدة الجماعة عبر امتدادها في الزمان ومكان متخيلين متواريين تم تبييدها عبر النصوص الفقهيه والصوفية والممارسة الطقسية في ظل هيمنة رجال الدين مما أدى إلى تحويل تلك الجماعات المتنافرة الجماعة خارج التاريخ الفعلي وداخل تاريخ متخيل تعمق فيما بعد عبر جدران الجيتو اليهودي مما جعل الجماعة منعزلة بلا وطن. سوى ذالك الميراث اللغوي فرغم ان اللغة هي الشرط الأساسي للوعي الذاتي والإنسان بحاجة إلى وسيط بين الأشياء وبينه وبين العالم وبينه وبين ذاته وبينه؛ لهذا ساهم هذا الميراث المتخيل في اختلاق هوية الذات اليهودية المتخيلة والتي ساهم جمود الأقليات اليهودية في انعزالها عن الأوطان التي عاشت داخلها وهي منعزلة داخل تلك "المونادة" شبيه بالرحم المتخيل؛ لان الذات تولد بالحوار مع الآخر (الإنسان إذا ما تكلم بالنظام الرمزي فليس إلا لأنه أساسا مأخوذ بوجوده وما الوهم الذي يطال وعيه، إلا نتيجة هذه العلاقة الثنائية مع الآخر شبيهة التي انطلقت من فراغ لكي تؤدي عبر الانسياب الكلام إلى ولادة ألانا في مكان الآخر الكبير من حيث المرسال يعود من هذا الآخر بشكل مرتجع، يعرف به ويعرف عنه)[37]. فالذات اليهودية لم تقيم حوارا مع الآخر مستعيضة عنه بآخر متخيل هو التراث المتخيل للذات، مما جعل الشعوب التي عاشت الأقليات اليهودية بينها تقوم بإقصائها. ولم تفلح كل المحاولات في تشذيب السلوك العدائي والانعزالي عبر دمج اليهود داخل تلك المجتمعات[38].

---

(37) عدنان حب الله، التحليل النفسي، مركز الإنماء القومي، بيروت، اص48.

(38) عبد الوهاب محمد الميسيري، الأيديولوجة الصهيونية، عالم المعرفة، ع60، 1978، الكويت، ص61-79.

المبحث الثاني

قراءة في مشروع ناجح المعموري

لعل من أهم ملامح الاختلاف انه يمثل عتبة جديدة تعبِّرعن انفصال بين الحداثة التي اتسمت بتمركزاتها حول مقولات مثل الحقيقة والهوية والموضوعية والتقدم أو الانعتاق الكوني والأُطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير. وفي مقابل ذلك ان ما بعد الحداثة يتصف بكونه بعيدًا عن الحتمية والقطعية.

والمثقف الذي يسعى للمغايرة يدرك طبيعة المشهدية التي تتمظهر في السطوح والمرتبطة بالرهانات المتغيرة وفي هذا نجد في قراءة "ناجح المعموري" الخلافية في حقول النقد الثقافي، عبر بعدين: الأول نقد الذات والثاني نقد تمثلات الآخر حول الذات خصوصاً القراءة الصهيونية.

أولاً: نقد الذات:

يقول السيد المسيح: "إن أحدكم ليرى القشة في عين أخيه ولا يرى الخشبة في عين نفسه" إن القراءات الأصولية لا تعرف سوى مدح الذات وذم الآخر وإسقاط الصور النمطية عليه ويستدعي هذا ضرورة إعادة قراءة الموروث برؤية مختلفة ومنهج جديد يتقاطعان مع السائد في الجو الاكاديمي والثقافي في مسعى هادف إلى خلق مثاقفة بين الواقع وحاجته إلى التحديث بعلاقة مع الآخر عبر اطروحاته القائمة على المغايرة في مجال الثقافة وبين الموروث القديم الذي يشكل أرضاً بكراً لم تقرأ بطريقة الاختلاف.

فالأفكار ليست مجرد صور ومرايا، بقدر ما هي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه بهذا المعنى، فكل فكرة هي عبارة عن قراءة، لتفسير واقع أو تأويل حدث، أو صرف لفظ، أو شرح ظاهرة، أو تحليل تجربة، أو فك شيفرة، أو تفكيك بنية، أو صوغ مشكلة، أو معالجة قضية، أو تحويل علاقة أو ترتيب صلة[39]، تكشف هذه الأبعاد الثلاثة: الواقع، واللغة والمغايرة

---

(39) على حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998بيروت ص81.

المنشودة، والتي لا يمكن ان تتحقق إلا بإزالة الاطلاق وتقديس الأفكار؛ لأن صياغة الذات ابعد من ان تحتويها فكرة أو مؤسسة أو عقيدة، انها أرحب وأوسع من ذلك. ويوفر هذا لنا فرصة ان نكون منتجين ومغيرين فاعلين لا مستهلكين لأفكار الآخر فقط سواء كان مصدرذلك التراث أو الغرب. وهذا ما أشار له بورديو مؤكداً العناصر الثقافية المكونة للسلطة حيث قال: "إن السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الابانة والاقناع، واقرار رؤية العالم أو تحويله، ومن ثم قدرة على التأثير فيه"[40] وضمن هذا التوصيف بالامكان إدراك قراءة ناجح المعموري للذات المتمثلة في ملحمة جلجامش بوصفها تجربة جديدة تجاوزت القراءات القائمة على فلسفة حضور الّدال، والمدلول وتطابقهما. بينما تفضي فلسفة الغياب حضور الدّال وغياب المدلول والفرق بين الاثنين، إن فلسفة الحضور تقوم على مبدأ التمركز فيما تقوم فلسفة الغياب على مبدأ (الاختلاف)[41].

المسكوت عنه في ملحمة جلجامش:

اشتغل الباحث على كشف بنية الغياب عبر البحث عن المسكوت عنه في ملحمة جلجامش ولاسيَّما قراءة اغتيال انكيدو، وهي بالتأكيد مفارقة في الكشف عن الحضور المغيب؛ لان النص أشار في مسكوته إلى غياب قائم على التقاطع بين نظامين لكل منهما سلطته، تمثل الأولى سلطة الأنوثة والأخرى خطاب الأنوثة المقصي داخل الخطاب الذكوري الذي يمثله جلجامش في الوقت الذي كان فيه انكيدوممثلا للخطاب الأنثوي المقصي وحاولت هذه القراءة المقارنة بين سلطتين ثقافيتين، حيث رأى الباحث ان دخول انكيدو إلى مدينة أوروك كان من أجل مقاومة الملك الطاغية وشكل دخوله للمدينة/الحضارة. قطيعة معرفية بين سلطة الالوهية المؤنثة والسلطة البطرياركية التي بدأت تتشكل بعد ملحمة الخليفة البابلية (حينما كنا في العلى) فالبحث عن بنية الغياب التي تجاوزها الحضورالمباشر للمعنى واستحضار الدلالة الغائبة هو ممهد للظهور في تلك

---

(40) عبد الهادي، سحر الرمز، دار حوار، ط1، 1994، اللاذقية، ص40.

(41) مختار الفجاري، خطاب العقل عند العرب، تونس، ص37.

العلاقة التي اتسمت بالمتصادم بين الخطاب الانثوي والخطاب الذكوري وهذا ما أشار له المعموري في فهمه لمصطلح المسكوت عنه وما أحدثه من تشظي في المعنى.

بخطاب الخصب ونقد تمثلات الآخر.

حاول الباحث الكشف عن ثنائية العلاقة بين الخطابين الأنثوي والذكوري ومؤكداً على الآتي:

1 - الخصب بوصفه خطاباً مرتبطاً بالمكان حيث أكد على ان الخصب لا يتضح في النصوص والعقائد والشعائرالسحرية إذا لم يكن له علاقة ثابتة مع المكان الذي صاغ نظام الانبعاث. ولكن ماهي مميزات المكان وتفرداته واختلافاته عن غيره من الأمكنة المتجاورة معه[42] بمعنى ان للمكان اثرًا في صياغة الفكر عبر التحديات التي تعرضها الجغرافية وما تتركه من آثارفي المنظومة فإن العلاقة بين الهوية والمكان علاقة حميمة، لان المكان شرط للخبرة الإنسانية ولعلاقتنا بالدين والثقافة المساهمين بعناصرهما في بناء هويتنا الفردية والجماعية.

حيث أكد الباحث على نصين في دراسة خطاب الخصب هما: نص الآلهة إنانا/ عشتار التي سرقت "النواميس الإلهية" بعد زيارتها إلى الإله "انكي" على الرغم مما يتمتع به هذا الإله من خصائص الحكمة/ والمعرفة/ السحر/ والطب ولكنَّه لم يستطع الصمود أمام الطاقة الخلاقة، التي تمتعت بها الإله انانا/ عشتار في الاغواء. اما النص الثاني فهو سرقة الإله "زو" طائر الصاعقة للنواميس ذات العلاقة المباشرة باستقرار الكون وبقاء انتظام الطبيعة عبر خصوبتها وتجذرها. وكانت محاولة "زو" خلخلة للكون وتفكيك ركائزه. لذا استنفر الإله كل قدراتهم من أجل استعادة هذه النواميس وهذا ما قام به الإله انليل[43] وأكد الباحث على العلاقة بالمكان ودوره في تأسيس خطاب الخصب العراقي لكنه من ناحية ثانية أراد إظهار تعارض بين الأنثوي والذكوري كما في

---

(42) ناجح المعموري، اسطورة الخصب في حضارات الشرق الادنى، م: اقطار، عمان، ص167.

(43) المرجع نفسه، ص168.

ملحمة جلجامش بوصفها ممثلاً لهذا الخطاب الذكوري الذي جسد سلطة الذكورة التي مارست القمع وهذا ما كشفت عنه قراءة ناجح المعموري.

2 - أضفى الباحث على المكان دوراً فاعلاً في صياغة ثوابت هذا الخطاب وتميّزه في العراق وسوريا عما سواه في اليونان ومصر ولكنها ومع الاختلاف لم تكن شاذة وانما هي وسط محيط ديني/حضاري، له مدارات متقاربة وان كان التغاير في العلاقات والمسميات الخارجية واضحاً[44] وظهر النسق الجامع للاساطير الشرقية خصوصاً الكنعانية حوارها مع الأصول العراقية (لان "عناه" العاشقة/الام تكرست في الخطاب الكنعاني والسومري، بوصفها آلهة حازت على عناصر الانبعاث المعروفة في الخطاب الاسطوري العراقي، إلا أنها مختلفة عنه في مجال الانبعاث النسلي الذي لم تعرفه المنظومة)[45] وأكد في تحليله لهذا الخطاب واتساقه وعلاقاته على اتساع الفضاء الاسطوري وتشعبه وحيازة الالوهة الذكورية الكلية صفات الالوهية الشابة، حيث تداخلت صفات وخصائص الالوهة المهيمنة على الخطاب الديني، (أي الخصائص الشابة حصراً صفات الإله الشاب دموزي/ تموز وتتداخل عناصر دموزي/ تموز مع الإله الأكبر "إيل".

ومثلما تتشاكل عناصر الالوهة المؤنثة "عناة" مع خصائص الآلهة انانا/ عشتار ويتحقق التناوب بين الاثنين، الذكورة/ الأنوثة وبين دموزي/ تموز والإله "إيل" وبين انانا/ عشتار وبين الآلهة "عناة" إلا أن القراءة أشرت حواراً في مجال "عناة" الفكري، وغيابه في مجال انانا/ عشتار. واعني به مدار الخصب/ الانبعاث الذي عرفته الالوهة المؤنثة الكنعانية/ عناة، ولم تعرفه انانا/ عشتار[46].

أراد الباحث التأكيد على وظائف كل من "عناة" وعشتار وتباينهما بين الخطابين العراقي والكنعاني ولعل هذا قريب من موقف "نائل حنون" في تأكيده

(44) ناجح المعموري، نون والقوس، ط1، مطبعة الروزنا، عمان، 2005، ص8.
(45) نفس المرجع، ص7-9.
(46) نفس المرجع، ص9.

على فعالية الاغواء بوصفها احد خواص عشتار وانكاره الانبعاث لدى تموز[47]. وفي هذا اختلاف مع القراءات التقليدية التي دمجت بين الاثنين كما هو الحال في لغز عشتار لفراس السواح.

إن الباحث هنا متغاير مع تلك الدراسات الاقليمية التي تمركزت حول مركز حضاري وجعلته أصلاً وألغت الآخر أو أعدته طرفاً كما هو الحال في قراءة فراس السواح في تمركزه حول سوريا وسيد القمني حول مصر، إلا أن المعموري تجاوز هذا لانه تجاوز المنهج الحداثوي على مستوى الرؤية والمنهج إلى ما بعد الحداثة في تأكيده على الحوار الحضاري وتجاوز إشكالية الأصول التي اعتبرها نتيشه وهماً. ولكن الباحث المعموري أكد على امكان رد طبيعة الاشكالية الحضارية على مستوى المضمون الأيديولوجي والفضاء الفكري. لان القراءة وليدة حاجات حضارية لا يمكن الغاءها وتحويلها إلى قراءة طرفية خالية من الفائدة. ويحقق أمرين: الأول منهما تجاوز التمركز العرفي والثاني تحليل الخطاب ضمن أبعاده الحضارية والتي تقف ندّاً للقراءات الأصولية للتوراة والانجيل أو القراءات اليونانية التي حازت على الراسمال الرمزي واستولت عليه بادعائها التعالي كونها نصاً مقدساً يعود إلى اصل مفارق أو تظاهرها بالعقلانية مقابل الاسطورة وغاب هذا الامرفي نقد ناجح المعموري لانه اساساً قد تجاوز الادعاءات العنصرية والعرقية. فهذه النصوص من الناحية الطبولوجية تنطلق من وساطة الاسطورة بين الحدث الطبيعي والنص الديني المتعالي والنص الفلسفي فلا يمكن فهم النص الديني إلا عبر ربطه بسلسلة من العلاقات وتعود به إلى الاسطورة التي اعتمدها اصلاً ومن أجل فهم النص الفلسفي لابد من العودة إلى الاسطورة التي كانت هي وسيطاً بينه وبين الحدث الطبيعي، وهذا يحقق عدة أمور منها:

1 - أنسنة النص المتعالي الديني عبر كشف أصوله الاسطورية وهذا يحقق كشفاً لتعاليه وتعرية للادعاءات المتعالية فيه.

2 - يسهل فهم النص ضمن اطار مرجعياته وظروف القراءة.

---

(47) نائل حنون، عقائد الحياة والخصب، الاهلية، ط1، 2002، عمان، ص74-92.

3 - كشف عمق الاضافة في المنتج المعرفي الشرقي ودوره الحضاري واضاءة تمركز القرارات الغربية حول المركزية الاوربية. وهذا ما كشف عنه المعموري في نقد تصورات الآخر، من خلال:

القراءات الغربية-المسيحية:

قدم الباحث هنا نقداً لتلك التصورات التي تنظر إلى الثقافة بوصفها نظاماً مغلقاً مكوناً من المعتقدات واصدرت احكاماً تقييمية تمركزت حول الذات وأقصت الآخر عبر التمركز حول اللغة، الذي أشار له جاك دريد أي نقد الميتافيزيقا ووجدنا المعموري يطبقه في مجال الثقافة التي تتجلى في النصوص والخطابات أو في المؤسسات والمشروعات الثقافية وبهذا تغدو قابلة للتركيب والتشكل واعادة صرفها وتحويلها وتحقق هذا عبر نقد التمركزات الأيديولوجية التي أصبحت اليوم شعارات خاوية ومنطلقات هشَّة اتاحت مزيداً من التمركز وهو ما أشار اليه الباحث في تلك النظرة القائمة على تفضيل اليونان عن سواها من خلال التذرع بالعقلانية التي قدمتها الحداثة عبر وثوقياتها لتؤسس الفرق العرقي والجغرافي للغرب في مقابل الآخر الشرقي فالجغرافية لا تحفز الذاكرة فحسب بل تحفز الاحلام والاخيلة فالباحث هنا يحاول الكشف عن ذلك التفاعل بين الجغرافية والذاكرة والتلفيق الذي يحاول إعادة انتاج المعنى عن طريق توظيف المؤسسات التي يسميها فوكو (أنظمة أو مؤسسات الانضباط) القائمة على إدخال الفرد في نسيج سردية جمعية للغرب من أجل هوية ليست اعتباطية بل هي عملية تأويل للماضي والتاريخ والثقافة عبر عملية تجميل للهوية والتاريخ؛ وهذا الماضي الذي مازال يتحدث الينا عبر النصوص التي أعادت إنتاجنا عبر ادعائها تمثيل الحقيقة في وقت لا تعدو سوى تحيزات أيديولوجية. وحاول المعموري قراءة فلسفة الحداثة ووثوقيتها انطلاقاً من ما بعد الحداثة التي جردت تلك الوثوقيات من بعدها العلمي حتى بدت تلك الغيرية بوصفها مقولاً توسسها فكرة السلب أو النفي فالانا لا يفهم إلا بوصفه سلباً أو نفياً لـ (الآخر) (ان بناء الهوية يكون مشروطاً بافتراض وجود هوية مثالية أخرى تكون بمنزلة مخزن الاضداد)[48].

---

(48) ارفن جميل شك، الاستشراق جنسياً. ت: عدنان حسن، ط1، قدمس للنشر، ص82.

هذا هو اللا مفكر فيه في نظرة الغرب إلى التراث القديم والذي وصفه ناجح المعموري امامنا في بحثه عن الاختلاف بعيداً عن التمركز الأيديولوجي ففي دراسته "تأويل النص التوراتي- اسطورة العذراء عناة"[49].

يحاول كشف تلك العلاقة بين النص الاسطوري والنصوص المقدسة ويكشف الاتساق والتحولات في الوظائف والاعلان عن الأصول واثرها في النصوص المقدسة وأكد الباحث:

ان الحضارة العراقية/ السورية/ الكنعانية/ المصرية مهتمة بالخصوبة وادامة الحياة والابقاء على حركتها وفاعليتها. لهذا يذكر وظيفتين للالهة عناه (وظيفة عناه الخاصة بالحرب والتسلط والابادة، لها صلة مباشرة وقوية بنظام الخصوبة والديمومة). وتظهر جدلية الصراع بين الحياة (عناه/ بعل) والموت بالإله (موت) (الظلمات/ هي الموت، والعالم الاسفل، الاندثار الذي يتعرض له الإنسان والنبات/ لان صعود الظلمات في الحياة يعني غياب الإله البعل وعناة وسيادة الإله (موت). ولذا فإن النصوص الكنعانية ركزت تماماً على الحياة وممارسة المتع واللذائذ فيها، لانها حياة تتبدى من خلال الاكل/ الخبز وممارسة الجنس والانجاب وتقديس الأرض مواسم الخير فيها ومثل هذه الاعتقادات تدعو إلى التعلق بالأرض حتى التقديس.

إلا أن هذه الأسطورة تحولت إلى سلسلة من الاعتقادات والاعتقاد المسيحي (القمح/ المسيح) (كان القمح رمزاً للاله الشاب في العديد من ديانات الشرق السورية/ الكنعانية/ المصرية وامتد متماهياً مع السيد المسيح للعلاقة التبادلية بين القمح بوصفه رمزاً دالاً على الإله المصري اوزيريس والسيد المسيح، الذي حاز على الكثير من صفات ادزيريس المصري، وكذلك البعل)[50].

---

(49) ناجح المعموري، تأويل النص التوراتي (اسطورة العذراء عناة، جريدة الاديب، ع88، دار الاديب، بغداد، 2005، ص20-21.

(50) المرجع نفس، ص20.

نقد القراءات اليهودية والصهيونية:

ناقش فيها المعموري السلطة وانساقها ووظائفها في محاولة تهدف إلى انسنة العالم وتجريده من ادعاءاته والعمل على كشف الاكراهات والارغامات التي تهدف إلى إقصاء الآخر وإسقاط كل القيم السلبية عليه. وهذا ما كشف عنه المعموري في القراءة التوراتية التي أضاءت التراث السوري والعراقي القديمين وسعت لإيضاح خاصية التوراة وقطعيتها مع الأصول الشرقية الأخرى عبر ادعاءاتها التوحيدية المتعالية المتحققة في خلال تأميم الراسمال الرمزي القديم باسم التعالي الميتافيزيقي للتوراة التي كرست النخبوية والعنصرية القائمة على إقصاء الآخر وإسقاط الصور النمطية عليه وتبرير قتله. وقد تناول هذا في كتابه "التوراة السياسي" إذ قدم في ثلاثة فصول عدداً مهماً من المواضيع ذات الصلة المباشرة بالخطاب التوراتي باعتباره خطاباً متعالياً ومتمركزاً وكشف الباحث عن الأصول الشرقية المغيبة والمسكوت عنها وهي:

الأول: الرثاء التوراتي وتناصاته مع الآداب القديمة من حيث البنية وعناصرها ومضامينها إذ توصل إلى ان القصدية الواضحة في تذويب العناصر الدينية فيها، الآلهة والعقائد والطقوس من أجل الشطب على الشخصية الجزيرية وعبر التلاعب بالتراث المصري والسوري والعراقي واعادة صياغته بما يوحي بخاصيته وقطيعته مع الأصول في الشرق[51] ومن نماذج التناص الرثاء العراقي القديم في ملحمة جلجامش ولاسيَّما رثاء جلجامش لانكيدو ورثاء شاول ويوناثان حيث وجد الباحث تشابهاً فيما بينهما لانهما [جلجامش وداود] ملكان وارتبطا بصداقة حميمة جداً والتزم كل منهما بميثاق مع الآخر في رحلة العمر الطويلة المحفوفة بالمخاطر والاهوال[52] وهكذا تبّدت المرجعيات العراقية للرثاء في النص التوراتي من الناحية الطبولوجية. وكشفت الاسطورة انها الاصل والرابطة بين الحدث الطبيعي والنص التوراتي.

---

(51) المرجع نفسه، ص20. وانظر: ناجح المعموري، التوراة السياسي، الاهلية، عمان، ط1، 2002، ص9.

(52) المرجع السابق، ص99.

والثاني: الخصب بوصفه خطاباً للتوراة والأداب القديمة على الرغم من اختلاف الرؤية لكن النص احتفظ بالارث القديم فالباحث هنا يتابع هذه الرموز ومنها عصا يهوذا رمزاً لفحولة الشيخوخة حيث قال: (لعل أهم الوظائف المناطة بهذه العلاقة الرمزية هي الخصب باعتباره نظاماً لم يعرفه بني إسرائيل من قبل بسبب رعويتهم وبدويتهم واستمرار ارتحالهم، ومن خلال ذلك اعتقد بني إسرائيل بانهم تساووا مع جيرانهم في تأسيس وترسيخ نظام للخصب بحيث تخلصوا من عقدة الاخصاء الملاحقة لهم عبر التاريخ الطويل)[53].

الثالث: حقق نجاحاً في تجريد التعالي المقدس للعرقية اليهودية في اللغة والخطاب التضحوي الكاذب (الهولوكوست) في مسعى العزل الميتافيزيقي واثاره في الخطاب التوحيدي وعلى ضوء الاشكالات السياسية وابعادها الأيديولوجية بوصفها رهانات تركت اثراً في تصورها لذاتها ولعلاقتها مع الآخر.

ونجح المعموري في تجريد خطاب الهوية اليهودية - الصهيوني في دعواه في خطابه النصحوي الذي حاول تشكيل الهوية القصية المعتمدة على مقدسات تخيلية سردية تدعي تعاليها كنص الهي. وقدم الباحث في كتابه "أقنعة التوراة"[54] جهداً نقدياً جيداً في نقد الآخر وكشف تهاوي اطروحاته التي انطوت على نقد مفهوم الهوية المغلقة القائمة عليها التوراة والقراءة الصهيونية ومجهوداتها في بناء هوية يهودية - صهيونية.

ويمثل هذا الجهد النقدي محاولة من أجل انسنة المشروع الديني وادخاله ضمن حدود المتناهي وتجريده من افقه المتعالي ثم العمل على كشف مزالق القراءة الصهيونية وما تقوم عليه من تحيزات. هذا الامر تحقق من خلال البحث في تناصات التوراة واستعاراتها الاسطورية: (كان الدور الذي قام به الكهنة متميزاً وذكياً، حيث خضعت إلى تدوينات عديدة تمثلت تلك الاساطير والأداب وكان تمثلها في منتهى الدقة بحيث تحولت إلى أقعنة[55] ولابد من الاشارة إلى:

---

(53) المرجع السابق، ص212.

(54) ناجح المعموري، أقنعة التوراة والقراءة النقدية، ط1، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص7-9.

(55) المرجع السابق، ص7.

أولاً: نقد الزمن المقدس الذي يمثله السبت اليهودي، وتحقق هذا عبر استعراض متون النص وأصوله الشرقية وادعاءات اليهود وسلوكهم البرغماتي.

في باب التأصيل قال: (معروف بانه طقس ديني، تتعطل فيه الفعاليات في بابل القديمة، وكان يسمى "شابيتو" حيث يعني التعطل تماماً عن ممارسة أية فعالية بالنسبة للمرأة وخصوصهاً عندما تداهمها فترة الطمث)[56] ثم قام بتأميم هذا الرمزية، واعتبرت الديانة اليهودية يوم السبت علاقة ذات دلالة أيديولوجية بوصفه دالاً على العهد المقدس بين الشعب وربه يهوه، فإن اثبات الجذر الأول يبطل التعالي مما يجعل الادعاء فارغاً وما يعزز هذا النقد العلاقة البرغماتية التي اعتمدها اليهود للاستيلاء على ذلك والتعامل معه خاصية يهودية.

الثاني: تناول الباحث الوظائف التي استعارها (يهوه) ومقارنتها بأصولها الشرقية وبتجريد الادعاءات النخبوية مثل الوعد الإلهي واسطورة "شعب الله المختار" واكراهاتها الاقصاءية بحق الآخر عبر قتله، وسلبه الأرض كما أكد الباحث على ان قسوة يهوه ودمويته نتاج لميتولوجيا مكان صحراوي وظروف معقدة وحيازات معروفة من آلهة الشرق وعلى الرغم من اضعاف البنية المؤسسة ومضافاً لها الحالة الاقتصادية التي عاشتها القبائل الرعوية وما نتج عنه نفسياً من انكسارات، هذا كله، اظهر خيارات جديدة وتشكلت تكونات اجتماعية وثقافية ساهمت في تعميق الوعي المتشظي وعمقته الفوضى السياسية والدينية التي أوجدت خلافاً قائماً على التحبيك السردي التخيلي المولد لظاهرة الاصطفاء العرقي لشعب دون سواه. ووجدت الحل في نشوء تلك العلاقة التخيلية القائمة على الاصطفاء العرقي لشعب من دون سواه.

إن الباحث يعلل ظهور تلك المقولات وسرود الهوية باعتبارها استجابة لجملة من الحالات التي أراد معالجتها باختلاق مقولات تخيلية، وبهذا فهو يحاول تجريد المشروع التوراتي وامتدادته الصهيونية من تعاليه الميتافيزيقي ليغدو ضمن حدود الاناسة.

(56) المرجع السابق، ص7.

ثالثاً: حاول الباحث -وقد افلح- في نقد المؤسسة الدينية وأثرها في تكون تلك الرؤية المغلقة التي حاولت احتكار المعنى عبر إسقاط اليهود في براثن عقدة الذنب عبر تأويلها للمصائب والمحن على أنها عقاب على تخلي هذا الشعب عن طقوس الولاء.

إن البحث المعمق الذي ينشد الاختلاف هو الذي يدرس مؤسسات السلطة وبيان تناهي مشروعها وكشف تحيزاتها. فالوهم العقائدي الأيديولوجي القائم على الاقصاء وليد سلطة المؤسسة الدينية التي أرادت معالجة حالة الضياع التي مر بها اليهود في الشتات بعد الخروج من مصر أو الترحيل إلى بابل وفقدان وهم الهوية، فإن المؤسسة عمقت هذا عبر زرعها (حلم الخلاص والحياة السعيدة لمواجهة حقيقة الصحراء).